

اسلام میں
عورت کا عائلی مقام

از

مولانا ظفر احمد عثمانی

قدس اللہ سرہ

اسلام میں عورت کا عائلی مقام از قلم علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ

پاکستان کے قیام کے بعد مختلف سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کے ساتھ یہاں مارشل لاء کا نفاذ عمل میں آیا جس کی بھاگ دوڑ جنرل ایوب خان کے ہاتھ میں تھی۔ جنرل ایوب خان، جو کہ تجدید پسند خیالات کے حامل تھے، کی طرف سے مسلم فیملی لاء آرڈیننس کے تحت خاندانی قوانین میں کئی اہم تبدیلیاں کی گئیں۔ یہ تبدیلیاں مذہبی طبقے کے لیے قابل اعتراض تھیں کیونکہ اس آرڈیننس کے کئی پہلو شریعت کے اصولوں سے متصادم تھے۔ اس آرڈیننس پر تنقید کرتے ہوئے مختلف علماء نے اس کی خامیوں کی نشاندہی کی اور شریعت سے متصادم دفعات پر آواز بلند کی۔ دوسری طرف تجدید پسند حلقے اس آرڈیننس کے دفاع میں سرگرم ہو گئے اور اس سلسلے میں کئی مقالے اور کتابیں لکھیں۔ انہی میں سے ایک کتابچہ "عورت کا عائلی مقام" بھی منظر عام پر آیا، جو کہ ایک خاتون کے فرضی نام "ممتاز بیگم" سے شائع ہوا۔

اس کتابچہ کا جواب علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ اور مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کی طرف سے دیا گیا۔ علامہ ظفر احمد عثمانی کا جواب ماہنامہ فاران کراچی (شمارہ نومبر ۱۹۶۱ء) میں شائع ہوا اور مفتی تقی عثمانی صاحب کا جواب "ہمارے عائلی مسائل" کے نام سے شائع ہوا۔ ان دونوں حضرات کی تحریرات میں یہ انکشاف سامنے آیا کہ "ممتاز بیگم" کے نام سے شائع ہونے والا کتابچہ "عورت کا عائلی مقام" کسی خاتون کی تحریر نہیں تھا بلکہ یہ ایک مرد [جناب عمر احمد عثمانی] کی تصنیف تھی، جسے انہوں

نے اپنی اہلیہ کے فرضی نام کے تحت شائع کیا۔ جناب ماہر القادری (مدیر، مجلہ فاران) نے علامہ ظفر احمد عثمانی کے جوابی مضمون کے تعارف میں اس معاملے کی مزید وضاحت کی ہے کہ یہ کتاب کسی خاتون نے نہیں بلکہ ایک مرد نے لکھی۔

علامہ ظفر احمد عثمانی اپنی تحریر کے آغاز میں یہ بیان فرماتے ہیں:

[سید وحید] قیصر صاحب نے ممتاز جہاں بیگم صدیقی کا تعارف ایسا واشگاف کیا ہے جس سے میرٹھ ڈویژن کے رہنے والوں پر یہ حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ یہ کتابچہ کسی عورت کے قلم کا شاہکار نہیں بلکہ کوئی مستور ہے اس پردہ زنگاری میں! اس کتابچہ کے دیکھنے سے یہ حقیقت بھی سامنے آ جاتی ہے کہ اس کا لکھنے والا محض اس وجہ سے کہ اس کی بیوی ایک ایسے رئیس کی نواسی تھی جس کی صلیبی اولاد زندہ نہ تھی صرف بھائی بھتیجے حیات تھے جن کے سامنے شرعا نواسیوں کو میراث نہیں مل سکتی تھی (ص ۷، ماہنامہ فاران، شمارہ نومبر ۱۹۶۱ء)

اس کتابچے کا تعارف تحریر کرنے والے سید وحید قیصر ندوی درحقیقت علامہ ظفر احمد عثمانی کے داماد ہیں۔ انہی کو مخاطب کرتے ہوئے علامہ عثمانی نے یہ بات لکھی ہے کہ کتابچہ لکھنے والی خاتون ممتاز بیگم نہیں بلکہ کوئی "مستور" ہے۔ یہاں "مستور" سے علامہ عثمانی کی مراد ان کے اپنے صاحبزادے، عمر احمد عثمانی تھے۔۔ جناب عمر احمد عثمانی نے عائلی قوانین سے متعلق اپنے نظریات کو اپنی اہلیہ کے فرضی نام "ممتاز بیگم" کے تحت شائع کیا، بجائے اس کے کہ انہیں اپنے نام سے پیش کرتے۔ تاہم، مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس معاملے کی حقیقت واضح کرتے ہوئے ان کی اس حکمت عملی کو بے نقاب کر دیا۔

اپنے تعارفی مضمون میں جناب ماہر القادری (مدیر، مجلہ فاران) یوں رقم طراز ہیں:

حقیقت حال یہ ہے کہ یہ کتاب کسی خاتون کی لکھی ہوئی نہیں ہے۔ اسے ایک ڈاڑھی موچھوں والے "مرد" نے لکھا ہے جو "فتنہ انکار حدیث" کی ضلالت میں مبتلا ہے۔ (ص ۶، ماہنامہ فاران، شمارہ نومبر ۱۹۶۱ء)

ممتاز بیگم کے فرضی نام سے شائع ہونے والی کتابچے کے جواب میں مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنے والد محترم مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ کے حکم پر ایک کتاب "ہمارے عائلی مسائل" تالیف فرمائی۔ مجلہ البلاغ میں اپنی کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے مفتی صاحب لکھتے ہیں:

میری تیسری باقاعدہ تالیف "ہمارے عائلی مسائل" تھی۔ یہ جنرل محمد ایوب خان صاحب مرحوم کے اقتدار کا ابتدائی دور تھا۔ انہوں نے "مسلم فیملی لاء" کے نام سے ایک آرڈینینس جاری کیا تھا جس میں کئی دفعات شریعت کے خلاف تھیں۔ خاص طور پر پوتے کی میراث، تعدد ازواج اور طلاق وعدت کے مسائل میں اجماع امت کے خلاف موقف اختیار کیا گیا تھا۔ اس کے بارے میں حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جنرل ایوب صاحب کو ایک خط بھی لکھا تھا جس میں اس قانون کی غلطیاں قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں بیان فرمائی تھیں۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ خطہ "عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ جب علماء کرام کی طرف سے ان قوانین پر احتجاج ہوا، تو بعض حلقوں نے حکومتی موقف کے دفاع میں مقالے اور کتابیں لکھیں۔ انہی میں سے ایک کتاب "عورت کا عائلی مقام" کے نام سے شائع ہوئی، کتاب کے مصنف کے طور پر ایک خاتون کا نام لکھا ہوا تھا، اور مقدمے میں ان کا تعارف کراتے ہوئے یہ لکھا تھا کہ وہ ایک معروف عالم دین کی

اہلیہ اور برصغیر کے ایک مسلم عالم بزرگ کی بہو ہیں۔ تحقیق سے یہ اندازہ ہوا کہ جن خاتون کا نام لکھا ہوا ہے، درحقیقت وہ ایک گھریلو خاتون ہیں، اور اس کتاب کی تالیف ان کی اہلیت سے بالاتر ہے، اور درحقیقت یہ ان کے شوہر کی تالیف ہے جو ایک عمق پر عالم کے صاحب زادے ہونے کے باوجود منکرین حدیث اور بعض متجددین عصر کے ہتھے چڑھ گئے تھے۔ انہوں نے کسی مصلحت سے یہ کتاب اپنے بجائے اپنی اہلیہ کے نام سے شائع کی ہے۔ اور چونکہ وہ واقعہً ایک ذی علم آدمی ہیں، اس لئے ان کی کتاب عام آدمی کے لئے شدید مغالطے پیدا کر سکتی ہے۔ اس لئے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کا جواب لکھوں۔ (ماہنامہ البلاغ، رمضان، شوال ۱۴۴۱ھ)

جناب عمر احمد عثمانی نے طویل عرصے تک اس معاملے پر خاموشی اختیار کیے رکھی، تاہم اپنی اہلیہ کے انتقال کے بعد انہوں نے ایک تحریر میں اعتراف کیا کہ "ممتاز بیگم" دراصل ان کی اہلیہ کا قلمی [فرضی] نام تھا۔ اس اعتراف سے مولانا ظفر احمد عثمانی اور مفتی محمد تقی عثمانی کی بات کی تصدیق ہوئی۔ جناب عمر احمد عثمانی اپنی کتاب فقہ القرآن کی ایک جلد کا انتساب اپنی اہلیہ کے نام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

میں اس ناچیز خدمت کو اہلیہ مرحومہ محترمہ بریرہ خاتون کے نام سے معنون کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔ مرحومہ بہت ہی نیک اور پارسا خاتون تھیں۔ بڑے علمی خانوادہ سے ان کا تعلق تھا۔ وہ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ مدرس اول دارالعلوم دیوبند کی پڑپوتی تھیں جو بانی دارالعلوم دیوبند حضرت قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہم زلف اور میرے جدِ علیٰ شیخ نہال احمد دیوبندی مرحوم کے بہنوئی

تھے۔ اور متولی محمد جلیل صاحب کاندھلوی علیہ الرحمہ کی نو اسی تھیں جو حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے۔ ان ہی نے ان کو تعلیم و تربیت دی اور پرورش فرمائی۔ ان کی ایک تصنیف ”عورت کا عائلی مقام“ ۶۲ء میں ہدیہ ناظرین کی جا چکی ہے جس نے توقع سے زیادہ خراج تحسین وصول کیا۔ مرحومہ کا اصل نام بریرہ خاتون تھا لیکن میں انہیں پیار سے ”ممتاز جہاں“ کہا کرتا تھا اور وہ کتاب اسی نام سے شائع ہوئی تھی۔ یہی ان کا قلمی نام پڑ گیا تھا۔ (انتساب فقہ القرآن جلد ۸)

آئندہ کے صفحات میں مدیر فاران جناب ماہر القادری کی تحریر اور علامہ ظفر احمد عثمانی کا مقالہ ”اسلام میں عورت کا عائلی مقام“ ملاحظہ فرمائیں

پتہ پوچھتا ہے اُن کا اصرار ہے کہ میں کسی کو اُن کا پتہ نہ بتاؤں، اس لئے افسوس
ہے کہ میں اُن محترمہ کا پتہ بتلائے سے قاصر ہوں ہے
کوئی بتلاؤ کہ ہم بستلا میں کیا
"فامان" پابندی سے مل رہا ہے، جس کے لئے شکر گزار ہوں، اُمید ہو کہ آپ کا
مزاج بخیر ہوگا۔ فقط والسلام
اخلاص مند

وحید قیصر ندوی - یکم اکتوبر ۱۹۶۱ء

ایک خاتون تقریباً ڈھائی سو صفحہ کی کتاب لکھتی ہیں، جسے منظر عام پر لایا جاتا ہے، اور اُن کا اور اُن کے خاندان کا زور شور سے تعارف کرایا
جاتا ہے، مگر خود تعارف نگار (نام نہاد) مصنفہ کا پتہ بتانے سے گریز فرماتے ہیں، اور اس "اخفا" کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ مصنفہ کا
اصرار ہے کہ میں کسی کو اُن کا پتہ نہ بتاؤں!

یہ کیا معنی ہے؟ یہ کیسی "بڑا سرا رتضیف" ہے؟ یہ کس بات کی "پردہ داری" ہے؟
اس کتاب کے صفحہ ۲۱۵ پر یہ عبارت نظر آئی:-

"میں اس وقت اس موضوع پر نہ تو باقاعدہ ریسرچ کر سکی ہوں۔"

در اصل کتاب میں "کر سکا ہوں" چھپا ہے، "کر سکی ہوں" قلم سے بنایا گیا ہے، اس کتاب میں کتابت کی متعدد غلطیاں ہیں، آخر اسی
سہو کتابت (کر سکا ہوں) کی تصحیح کی کیوں ضرورت محسوس کی گئی! اسے صاف چھپتے بھی نہیں، سامنے آتے بھی نہیں!
حقیقت حال یہ ہے کہ یہ کتاب کسی خاتون کی لکھی ہوئی نہیں ہے، اسے ایک ڈاڑھی مونچھوں والے "مرد" نے لکھا ہے جو "وقتہ"
انکایہ حدیث کی ضلالت میں مبتلا ہے! یہی خیر ہے اس کتاب کی بنیاد ہے، اور اس بنیاد پر جو عمارت اٹھائی گئی ہے، اُسے "دھوکہ"
کی ٹیٹی "ہی ہونا چاہیے!

خشیت اول چون نہد معمار کج

ناثر یامی رود دیوار کج!

اس کتاب (عورت کا عائلی مقام) پر حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نے جو عالمانہ تبصرہ فرمایا ہے، اُس کے لئے ہم صاحب
مبصوف کے شکر گزار ہیں، اللہ تعالیٰ اس حق گوئی کا دارین میں انہیں اجر عطا فرمائے گا! یہ تبصرہ مفصل ہے، مدلل ہے، اور عام
فہم ہے، اس تبصرہ کے کسی جز سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر مجموعی طور پر یہ مقالہ کتابت کی آئینہ دار اور ائمہ فقہ کے اصولی
کا ترجمان ہے، اس میں کتاب اللہ کے علاوہ حدیث و فقہ کے روح و مزاج اور دین کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، یہ مقالہ
اس کتاب پر ایک سنجیدہ، عالمانہ اور محققانہ تبصرہ ہے جس میں خشیت الہی اور دین کی خیر خواہی اور امت کی
فلاح و بہبود کا جذبہ کار فرما ہے۔

(م-ق)

خاتون الیڈی کراچی نے ممتاز جہاں بیگم صدیقی کے نام سے ایک کتابچہ "عورت کا عائلی مقام" شائع کیا ہے جس کا تعارف سید

و حیدر قیصر ندوی کے قلم سے ہے جس میں موصوف نے لکھا ہے کہ اس موضوع پر جتنی کتابیں اب تک میری نظر سے گزری ہیں ان سب سے بہترین کتاب ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے ایسے لوگ بھی جنہوں نے کتاب و سنت و فقہ کو باقاعدہ پڑھا پڑھا نہیں اس کتابچہ سے مغالطہ میں پڑ گئے ہیں اس لئے اس کا جواب دینا ناگزیر ہوا۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ اس کتابچہ کے صفحہ ۴۴ پر میرا نام لیکر مجھے اس طرف قیصر صاحب نے ممتاز جہاں بیگم کے برقی کا تعارف ایسا دانشگاہ کیا ہے جس سے میرے ڈوریشن کے رہنے والوں پر حقیقت واضح ہو گئی ہے کہ یہ کتابچہ کسی عورت کے قلم کا شاہکار نہیں بلکہ کوئی مستور ہے اس پر وہ رنگاری میں! اس کتابچہ کے دیکھنے سے یہ حقیقت بھی سامنے آ جاتی ہے کہ اس کا لکھنے والا محض اس وجہ سے کہ اس کی بیوی ایک ایسے رئیس کی نواسی تھی جس کی صلیبی اولاد زندہ نہ تھی صرف بھائی بھینچے حیات تھے جن کے سامنے شرعاً نواسیوں کو میراث نہیں مل سکتی تھی عالمی کمیشن رپورٹ کی حمایت پر کمزور ہو گیا کہ اس میں پورے پورے نواسیوں کو صلیبی اولاد اور عصبیات کی موجودگی میں وارث مان لیا گیا ہے اگرچہ اس کو اس حمایت کی ضرورت باقی نہ رہی تھی کیوں کہ رئیس نانائے خیر خواہوں کے مشورہ سے نواسیوں کے نام اپنی جائداد وقت کر دی تھی اور اس طرح نواسیوں کو اس سے کہیں زیادہ مل گیا جو عالمی کمیشن کی رپورٹ کی بنا پر ملتا مگر شاید اس کو اپنے آئندہ بیویوں کے لئے نواسیوں کا فکر دامن گیر ہوا جو کاجس نے اس کمیشن رپورٹ کی حمایت پر آمادہ کر دیا لیکن اگر اس کے دل میں خدا کا خوف اور اصول شریعت کا احترام ہوتا تو اسے تنہا ہی اپنی بیوی اور حمایت کی بجائے وہ اپنے نواسیوں کے لئے وہی کردیت جو بیوی کے ناطے لے کیا تھا کہ اپنی مکمل جائداد اور مکانات بیٹی کے اور اس کی اولاد اور اولاد کے نام وقف کر دیتا تو بھائی بھینچے وارث نہ ہوتے مگر آج کل روناتو اس بات کا ہے کہ دلوں سے خوف خدا جاتا رہا قانون شریعت کا احترام بھی قلوب میں نہ رہا ہر شخص دین کے معاملہ میں عقلی تیر تکے چلانے کو تیار ہے۔ چاہے قرآن صحیح طریقے سے پڑھنا بھی نہ آتا ہو بھینچا تو درکنار۔ اس تمہید کے بعد اول چند مقدمات کا بطور اصول موضوعہ بیان کر دینا ضروری تھا کہ اس کتابچہ میں نظر انداز کیا گیا ہے۔ اور جو شخص اصول ہی کو ٹھکرانے سے فروعات میں الجھنا بیکار ہے۔ امید ہے کہ ان اصول ہی سے اس پوری کتاب کا لغو ہونا ناظرین پر واضح ہو جائے گا۔

مقدمہ اولی دلائل شرعیہ جن سے احکام معلوم کئے جاتے ہیں چار ہیں۔ (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع (۴) قیاس۔ کتاب اللہ سے مراد قرآن کریم ہے جو نقل متواتر سے مہد احف اور سینوں میں محفوظ چلا آ رہا ہے، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقوال و احوال و افعال مراد ہیں جو سند صحیح یا حسن سے ائمہ حدیث کی کتابوں میں مدون و محفوظ ہیں جن کی صحت یا حسن کے بارے میں حضرات مجتہدین اور محدثین ہی کا فیصلہ مانا جائے گا۔

اجماع سے مراد مجتہدین کا اجماع ہے۔ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا ان کے بعد تابعین کا اور تبع تابعین وغیرہم کا اجماع ہے اور جب کسی مسئلہ میں سلف سے چند اقوال منقول ہوں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سلف کا اس پر اجماع ہے کہ ان اقوال سے باہر جانا باطل اس کو اجماع مرکب کہا جاتا ہے۔

(تنبیہ) بعض معززہ وغیرہ نے دعویٰ کیا ہے کہ اجماع کا ثبوت دشوار ہے کیونکہ ایک لاکھ صحابہ سے کسی مسئلہ کا منقول ہونا ناممکن نہیں۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ سائے صحابہ مجتہد تھے جتنی کہ ماعز آسمانی اور غامد یہ کو بھی مجتہدین میں شمار کر لیا گیا جو حد زنا میں رجم کئے گئے تھے اور جن صحابی سے بھی ایک دو حدیث یا ایک دو مسئلہ منقول ہو گئے اسے بھی مجتہد مان لیا گیا۔ اس بات کا لغو ہونا ظاہر ہے علامہ لہ اگرچہ پوری املاک کو اس طرح تقسیم کر کے صلی وارثوں کو محروم کر دینا بھی گناہ ہے مگر قانون کی شرعی مخالفت اس سے اشد گناہ ہے، اور اگر صرف ایک تہائی تک نواسیوں کو ملے دیتا تو وہ شرعاً جائز بلکہ موجب اجراء ہوتا۔ (ناران)

ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور علامہ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں تصریح کی ہے کہ مجتہدین اور فقہاء صحابہ کا عدد بیس سے زیادہ نہیں تھا جن میں خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن مسعود۔ عبداللہ بن عمر۔ عبداللہ بن عباس۔ زید بن ثابت۔ معاذ بن جبل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت انس والہویرہ رضی اللہ عنہم زیادہ مشہور ہیں ان کے سوا چند اور بھی ہیں۔ باقی صحابہ مجتہد و فقیہ نہ تھے وہ ان حضرات ہی کی طرف رجوع کرتے اور ان سے ہی فتویٰ لیتے تھے تابعین میں بھی مجتہدین کی تعداد زیادہ نہ تھی اسی طرح تبع تابعین میں اور ان کے بعد تو مجتہدین بہت کم ہوئے ہیں اور بجز ائمہ اربعہ۔ امام ابو حنیفہ۔ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہم کے بقیہ مجتہدین کے مذاہب نہ پوری طرح مدون ہوئے نہ محفوظ رہے اس لئے اُمت کا اجماع ہو گیا ہے کہ حق ان مذاہب میں منحصر ہے۔

قیاس سے مراد یہ ہے کہ قرآن و سنت میں جس چیز کے متعلق ایک حکم کسی علت کی بنا پر دیا گیا ہے وہی علت دوسری چیز میں پائی جائے تو اس پر بھی وہی حکم لگایا جائے جو اصل کا حکم تھا۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی۔ سونا۔ گہیوں۔ جوہر۔ نمک کے بلے میں فرمایا ہے کہ ان میں سے کسی کو اس کی مجلس کے عوض بیع کرو تو دوست بدست بلا برسر بیع کرو زیادتی رہا ہے اگر جس بدل جائے مثلاً چاندی کو سونے سے گہیوں کو جوہر سے بدل تو زیادتی کسی جائز ہے۔ درست بدست ہونا ضروری ہے اسی پر چاول کو تھپس کیا گیا ہے کہ چاول کو چاول کے عوض بدل جائے تو یہاں بھی برابری شرط ہے اور درست بدست ہونا بھی کیوں کہ حدیث میں جن چھ اشیاء کا نام لیا گیا ہے ان میں علت رہا اتحاد مجلس و قدر ہے اور یہ علت چاول چاول سے بدلنے میں بھی موجود ہے قیاس ہر کس و ناکس کا معتبر نہیں صرف مجتہدین کا معتبر ہے جو علوم قرآن و علوم حدیث و اقوال فقہاء سابقین سے پوری طرح واقف اور قواعد و محاورات عربیت و اسالیب کلام اور معرفت علل احکام و طرق استنباط میں ماہر ہوں۔ محض عقلی قیاس جس کی بنیاد کتاب و سنت پر نہ ہو شریعت میں کوئی چیز نہیں۔ جن آیات و احادیث میں ظن و قیاس کی مذمت وارد ہے اس سے وہی قیاس ظن مراد ہے جس کی بنیاد صرف اپنی ذاتی رائے پر ٹکراتا ہے نہ ہو۔

مقدمہ ثانیہ جو لوگ حدیث کو حجت شرعیہ نہیں مانتے اسی طرح جو فرقے (خوارج معتزلہ اور ظاہری) اجماع و قیاس شرعی کی نہیں مانتے ان کے خلاف کو قادیح اجماع نہیں مانا گیا۔

مقدمہ ثالثہ جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہو اس کی مخالفت بعض دفعہ کفر ہے اور جس مسئلہ پر تابعین و تبع تابعین کا اجماع ہو چکا ہو اس کی مخالفت فسق ہے اس میں کچھ تفصیل بھی ہے جو کتب اصول سے معلوم ہو سکتی ہے، اجماع بلا دلیل نہیں مانتا اہل اجماع کے پاس کوئی نص ضرور ہوتی ہے جو اجماع کے بعد ثبوت یا دلالت قطعی ہو جاتی ہے۔

مقدمہ رابعہ جس صحابی کا نزول وحی کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہونا معلوم ہے اس کی تفسیر حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے یعنی اس کو تفسیر رسول میں شمار کیا جائے گا جب کہ اس کا تعلق آیت کے شان نزول سے ہو۔ یا ایسی بات سے ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہو سکتی ہے اور قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں (تدریب الراوی منک و مقدمۃ الاعلام)

مقدمہ خامسہ جس حدیث کو قرن صحابہ و تابعین و تبع تابعین میں سب علماء و فقہاء نے قبول کیا ہو وہ حکم متواتر (احکام القرآن للجصاص) اس کا انکار بعض دفعہ کفر ہے اور فسق سے کسی حال میں خالی نہیں۔

مقدمہ سادسہ جس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اس میں صحابی مجتہد کا قول بحت ہے اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر یہ قول صحابی مشہور ہو گیا ہو اور سب نے تسلیم کر کے سکوت کیا ہو تو مجتہد فقہار کے نزدیک یہ اجماع ہے جس کا ماننا

واجب ہے البتہ اگر صحابہ میں اتفاق نہ ہو بلکہ اختلاف ہو تو بعد والے مجتہدین کو اختیار ہے کہ جس قول کو چاہیں لے لیں لیکن صحابہ کے اقوال سے باہر جانا اور نئی شق نکالنا جائز نہیں کیونکہ وہ اس اجماع مرکب سے باطل ہو چکی ہے۔

(التوضیح مع التلویح ۲۶ ص ۱۸۱ - اعلام الموقعین ۱ ص ۲۸)

مقدمہ سابعہ حدیث قرآن کی شرح ہے اور فقہ حدیث و قرآن دونوں کی شرح ہے قیاس مجتہد کتابی سنت کی مراد کو ظاہر کرتا ہے کوئی نئی بات پیدا نہیں کرتا فقہاء کے قول "القیاس مظہر لامثبت" کے یہی معنی ہیں سنت، رسول اور اسوۂ حسنہ کو الگ کہہ کر قرآن کا مفہوم صحیح طور پر سمجھ میں نہیں آ سکتا کیونکہ سنت اور اسوۂ حسنہ قرآنی احکام کی تعبیل کی اولین اور مکمل ترین شکل تھی۔ زمانہ کے تغیرات کے ساتھ نئے نئے مسائل کے متعلق دینی احکام معلوم کرنے میں اسوۂ رسولؐ پل بھر کے لئے بھی ہماری نگاہوں سے اوجھل نہیں رہ سکتا کیونکہ اسلام مجرد و نظریہ نہیں بلکہ اپنے ساتھ اسوۂ حسنہ اور سیرت رسولؐ کی تھوس مثال بھی رکھتا ہے تھوس مثال کو چھوڑ کر مجرد و نظریہ ہر زید و عمر کہہ باجھ کا کھلونا بن سکتا ہے۔

مقدمہ ثامنہ اب رہا اجتہاد و اجتہاد مقید کا دروازہ کھلا ہوا ہے علوم قرآن و علوم حدیث و اقوال فقہاء سابقین سے واقف ہو کر محاورات عربیہ و سالیب کلام میں مہارت تامہ حاصل کہہ کہ کسی مجتہد مطلق کے بیان کردہ علل احکام و اصول استنباط و فروع فقہیہ کو سامنے رکھ کر نئے مسائل کے احکام آج بھی معلوم کئے جاسکتے ہیں اور برابر معلوم کئے جائیں گے لیکن یہ اجتہاد بھی ایسا سستا نہیں ہے کہ ہر کلک اور بیرسٹر اور جج اور مولوی فاضل وغیرہ مجتہد بن بیٹھے جیسا آجکل ہو رہا ہے بلکہ اس کے لئے کبھی شرائط ہیں جن کا ذکر ہو چکا ہے مجتہد مطلق اور مجتہد مقید کیلئے ان شرائط کا ضروری ہونا امت کا متفق علیہ مسئلہ ہے جن پر کتب ائمہ شاہد عدل ہیں (ملاحظہ ہو طبقات الفقہاء و الفوائد البہیۃ و رسوم المفتی وغیرہ)

مقدمہ تاسعہ مسائل شرعیہ غیر منصوصہ میں حضرت صدیق اکبر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما اور بقیہ خلفاء راشدین کی تقلید واجب ہے حدیث صحیح میں ہے اقتدا بالذین من بعدی ابی بلکہ و عمر اتباع کروان دو کا جو میرے بعد (خلیفہ) ہوں گے ابو بکرؓ و عمرؓ علیکم السلام سنتی و سنت الخلفاء الراشدین المہدیین عضو علیہا بالموافقہ۔ میری سنت اور خلفاء راشدین مہدیین کی سنت کو لازم سمجھو اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑ لو۔ یہ خیال غلط ہے کہ حضرات خلفاء راشدین نے کبھی کوئی حکم نص کے خلاف بھی دیا ہے جن مسائل میں نص موجود ہو وہ ہمیشہ نص کا اتباع کرتے تھے مسائل غیر منصوصہ میں البتہ اجتہاد کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے موافق ان کا اجتہاد دوسروں کے اجتہاد سے مقدم ہے وقال عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہما فی خطبۃ بمحضر من الصحابہ کثیرہ والتابعین الا ان ماسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحباء فہودین و تنہی الیہ و ما سن سواہما فانما ترحیہ۔ خلیفہ راشد عمر ابن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے اپنے خطبہ میں صحابہ اور تابعین کے سامنے فرمایا۔ سن لو جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آپ کے دور فیتوں (ابو بکرؓ و عمرؓ) نے طریقہ جاری کیا ہے وہ دین ہے اور وہی ہمارا منتہائے مقصد ہے ان دو بزرگوں کے سوا جو طریقہ دوسروں نے جاری کیا ہے ہم اس کو پیچھے رکھیں گے۔

مقدمہ عاشرہ خلفاء راشدین کے علاوہ دوسرے امار و سلاطین و حکام اسلام اگر نماز کے پابند ہیں شعاۃ اسلام کا پورا احترام کرتے ہوں ان کی اطاعت صرف امور انتظامیہ میں لازم ہے امور تشریعیہ میں ان کو دخل دینے کا حق نہیں ان کے حکم سے امور تشریعیہ میں وجوب یا حرمت پیدا نہ ہوگی۔ امام نووی نے ایک دفعہ فتویٰ دیدیا تھا کہ اگر امام کسی دن کے روزہ کا حکم دے تو اس دن روزہ رکھنا واجب ہی اس زمانہ کے سب علمائے مخالفت کی اور ان کے فتویٰ کو رد کیا (فیض الماری ۲ ص ۲۸۷) اور امور

انتظامیہ میں بھی ان کی اطاعت وقتی ہوتی ہے جب تک برسر حکومت رہیں گے اطاعت لازم ہے ان کے انتقال یا معزولی کے بعد اطاعت لازم نہیں ہے البتہ اگر بعد میں آنے والا حکم یا امیر دوبارہ وہی حکم دے تو اس کی اطاعت کی جائے گی۔

ان اصول کی تمہید کے بعد کتابچہ مذکورہ کا جواب شروع کرتا ہوں وباللہ التوفیق سب سے پہلے غلط فہمی کا جواب اس کے مصنف نے علماء کی غلط فہمیاں دور کرنے کی کوشش کی ہے کہتے ہیں کہ سب سے پہلی غلط فہمی تو یہ ہے کہ اس قسم کی اصلاحات کو مغرب کی نقالی اور معریت کا نتیجہ سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس کا جواب خود اس کتابچہ ہی کے صفحہ ۱۸ پر موجود ہے جہاں حکومت کو مشورہ دیا گیا ہے کہ ”آرٹھی ننس میں بعض اصطلاحات رومن لائے مستعارے کے استعمال کی گئی ہیں۔ حالانکہ ان کے مترادف الفاظ فقہ حنفی میں موجود ہیں اور لوگ ان سے مانوس ہیں۔ جب کسی قانون میں اسلامی الفاظ کو چھوڑ کر رومن لاء کے الفاظ استعمال کئے جائیں گے لامحالہ اس کے پڑھنے والے کو یہ خیال پیدا ہوگا کہ قانون بنانے والے کمیشن نے احکام اسلام کو اسلامی کتابوں سے نہیں بلکہ انگریزی کتابوں سے حاصل کیا ہے اور واقعہ بھی اسکی مطابقت کرتا ہو تو پھر غلط فہمی کیسی؟ رہا یہ کہ پوٹے کی میراث کا مسئلہ یورپ میں نہیں اور طلاق کا مسئلہ یورپ نے اسلام سے سیکھا ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ یورپ نے طلاق کا مسئلہ ہم سے سیکھ کر جو قیدیں لگائی ہیں وہی صورت کمیشن نے اختیار کی ہے اور پوٹے کی میراث میں اجماع امت کی مخالفت کر کے یورپ کے اس نظریہ کی نقالی کی گئی ہے کہ حکومت کو مذہبی مسائل کی تبدیلی کا حق ہے۔ تعدد ازدواج کے توحید (MONOGAMY) کا مسئلہ بھی سرسر یورپ سے لیا گیا ہے قرآن کریم سے جس طرح اس توحید کو غلط طریقہ سمجھا گیا ہے اس کی حقیقت آئندہ اوراق میں واضح ہو جائیگی

دوسری غلط فہمی یہ دکھائی گئی ہے کہ مقتدر چودہ علماء کرام کو شکایت ہے کہ تعدد ازدواج کے معاملہ میں تو ہمارے ارباب حل و عقد کو پابندیاں عائد کرنے کی اس قدر سخت ضرورت محسوس ہوئی لیکن قرآن نے جن برائیوں سے صریح الفاظ میں منع کیا ہے ان میں سے کسی کو قانون کے ذریعہ روکنے کی انھوں نے کوئی ضرورت محسوس نہیں کی۔۔۔۔۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”کسی خاص برائی کے خلاف سرگرم عمل نہ ہونا اس کے لئے وجہ جواز نہیں ہے کہ دوسری برائیوں کے خلاف بھی سرگرمی نہ دکھائی جائے (الح) مگر سوال یہ ہے کہ سب سے پہلے ان برائیوں کا مثلاً ضروری ہے جن کے وجود سے پاکستان کا اسلامی حکومت ہونا خدوش ہو رہا ہے یا ان کا جن کے وجود سے پاکستان کی امت پر ضرب نہیں پڑتی؟ یقیناً ہر صاحب عقل پہلی برائیوں کے قلع قمع کو ترجیح دے گا۔ یہی مقتدر چودہ علماء نے ارشاد فرمایا ہے۔ ہر مسلمان دل سے یہ چاہتا ہے کہ پاکستان بننے کے بعد اس کی ایسی شان ہوئی چاہیے کہ ہر نووارد یہ محسوس کرے کہ اب یہاں انگریزی حکومت نہیں بلکہ اسلامی حکومت ہے مگر افسوس ہے کہ کمیشن کو اس کا احساس نہیں اس نے نکاح و طلاق پر وہ پابندیاں لگا کر یورپ میں رائج ہیں پاکستان کی امت کو اجاگر نہیں کیا بلکہ یورپ سے اور زیادہ قریب کر دیا اس کے بعد بڑے معصومانہ انداز سے کہا گیا ہے کہ ہم عبوری دور سے گزر رہے ہیں۔ آئین و قانون سے محروم ہیں اس لئے ان برائیوں کی روک تھام کی جا رہی ہے جو متعدی قسم کی ہیں جن سے دوسروں پر ظلم ہو رہا ہے (الح)

گویا فحاشی۔ عریانی۔ حشمت فروشی۔ شراب خوری۔ رشوت ستانی بے ایمانی۔ بے حیائی۔ بد اخلاقی۔ ان کے نزدیک متعدی برائیاں نہیں۔ ان سے کسی پر ظلم نہیں ہوتا حالانکہ یہی وہ اسباب ہیں جن سے چوری۔ ڈکیتی۔ اغوا۔ بردہ فروشی۔ رشوت جیسے جرائم ملک میں پہلے سے زیادہ بڑھ گئے ہیں اور یہی پاکستان میں عیسائیوں کو فریغ دے رہے ہیں۔ جب میں ڈھاکہ میں تھا بہت سی عورتیں اپنے شوہروں کا روناروتی تھیں کہ ہمارا سارا زیور گھوڑ دوڑ بچے میں اور زنان بازاری سے بیٹنگیں پڑھانے میں لگا دیا ان کو نہ ہمارے کھانے کی فکر ہے نہ کپڑے کی۔ بنگال میں عورتیں مردوں سے زیادہ ہیں۔ تعدد ازدواج کا وہاں رواج ہے مگر اس کی وجہ سے عورتوں

کو وہ مصیبت نہ تھی جو ریس کورس کے جوئے اور عصمت فروشی کے اڈوں سے تھی۔

تیسری غلط فہمی اور اس کا جواب تیسری غلط فہمی مداخلت فی الدین یعنی دین میں دخل اندازی کے خیال کو بتلایا گیا اور کہا گیا کہ یہ دو صدر سالہ انگریزی غلامی کی یادگار کے طور پر ہمارے دماغوں سے اب تک محو نہیں ہوا پھر اس کا جواب دیا گیا ہے لیکن اب پاکستان بن جانے کے بعد اگر موجودہ مسلم حکومت مباحات میں ضروریات اور مصالح کی بنا پر اصلاح کی خاطر کوئی پابندی عائد کرتی ہے اس کو مداخلت فی الدین نہیں کہا جاسکتا۔ پھر نکاح اور طلاق اور پوتے کی میراث کے مسائل کو مہفتہ میں دو دن گوشت پر پابندی اور قواعد ٹریفک کی پابندی پر قیاس کیا گیا ہے۔ مصنف کتابچہ کی اسلامی تاریخ پر نظر نہیں اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ علمائے سلطنت مغلیہ کے زمانہ میں بھی مسلمان بادشاہوں کی مداخلت فی الدین کو برداشت نہیں کیا گیا۔ اکبر بادشاہ نے ذبیحہ کاؤ کو بند کرنا چاہا تھا تو حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی مخالفت کی اور ذبیحہ کاؤ کو ہندوستان میں شعار اسلامی قرار دیا اور اپنے مکتوبات میں بار بار اس پر زور دیا کہ اس حکم کی مخالفت کی جائے اور ذبیحہ کاؤ کو جاری کیا جائے مصطفیٰ کمال پاشا نے ترکی میں اور شاہ امان اللہ خاں نے کابل میں متحدہ نام نہاد اصلاحات جاری کرنا چاہیں تو علمائے ہند نے براہ مخالفت کی اور اس حق گوئی کی پاداش میں بہت سے علماء قتل اور قید ہوئے۔ حکومت شام نے عورتوں کو انتخابات میں حصہ لینے کا حق دینا چاہا علمائے اس پر سخت احتجاج کیا۔ کیا ان کے دماغوں پر بھی انگریزی حکومت کی دو صدر سالہ غلامی کا ہوا سوا تھا حقیقت یہ ہے کہ سلاطین و امراء کو انہی مباحات میں قانون سازی کا اختیار ہے جو امور انتظامیہ کی قسم سے ہوں امور شرعی میں پابندی عائد کرنے کا حق نہیں ملاحظہ ہو مقدمہ عائشہ بیہیں سے اس قیاس کی غلطی بھی واضح ہو گئی کہ مہفتہ میں دو دن گوشت پر پابندی لگانا اور ٹریفک کے قواعد کا لوگوں کو پابند کرنا وغیرہ وغیرہ مداخلت فی الدین نہیں تو نکاح و طلاق اور پوتے کی میراث جیسے مسائل میں دخل دینا بھی دین میں مداخلت نہیں جواب ظاہر ہے کہ وہ امور انتظامیہ کی قسم سے ہیں اور یہ امور تشریعی کی جنس سے ہیں اس لئے قیاس غلط ہے۔ اس کے بعد علامہ صبحی محسینی کی کتاب فلسفۃ التشریع فی الاسلام سے طویل عبارت کا ترجمہ دیا گیا جس سے حسب ذیل امور کو ثابت کیا گیا ہے جن کی شرح بھی میں ساتھ ساتھ کر دوں گا کہ مصنف نے کس عبارت سے کیا ثابت کرنا چاہا ہے اور اس مسئلہ کی صحیح پوزیشن کیا ہے۔

(۱) ”خليفة یا سلطان نے کبھی بھی قانون سازی سے پہلو تہی نہیں کی۔“

جواب ان کی قانون سازی عموماً امور انتظامیہ تک محدود تھی البتہ خلفاء راشدین مہدی عین صاحب اجتہاد بھی تھے اس لئے وہ امور دینیہ میں بھی اجتہاد کرتے تھے جو سلاطین صاحب اجتہاد نہ تھے وہ امور تشریعیہ میں فقہاء و مجتہدین کے مشورہ پر چلتے تھے۔

(۲) ”اس قانون سازی کا جواز اور رعیت پر اس کی پیروی کا واجب ہونا۔ کتاب اللہ سنت رسول اللہ اور اجماع سے ثابت ہے“

جواب اسی تفصیل کے ساتھ جو دفعہ اول میں بیان کی گئی ہے۔ اس دفعہ میں مصنف کتابچہ نے سنت اور اجماع کو حجت مان لیا ہے اس کو ذہن نشین کر لیا جائے کیوں کہ آگے چل کر میراث و نکاح و طلاق کے مسئلہ میں سنت اور اجماع دونوں کو پیچھے ڈال دیا اور عقلی تیرنگوں سے کام لیا ہے۔

(۳) ”صحیح حدیثوں میں موجود ہے کہ جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی۔“

جواب مگر اس میں بھی ایک قید ہے جس کو حذف کر دیا گیا ہے وہ یہ کہ امراء نماز کے پابند ہوں۔ صحیح مسلم میں حضرت اُم سلمہؓ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے اوپر ایسے لوگ بھی حکومت کرنے والے ہونگے جن کی بعض باتیں اچھی ہونگی کچھ بُری ہوں گی۔ صحابہؓ نے عرض کیا تو ہم ان سے قتال نہ کریں فرمایا نہیں جب تک وہ نماز پڑھتے رہیں امام نووی اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ خلفاء پر خروج کرنا جائز نہیں جب تک وہ قواعد اسلام میں تبدیل و تغیر نہ کریں۔ ۱۲۵۲ ج ۲ -

(۴) اس پر اجماع بھی رہا ہے مسلمان خلفائے بہت سے مسائل میں اجابہ ادکبا ہے اور انکا اجتہاد بالاتفاق قبول کر لیا گیا اور شریعت اسلامی کا جزو بن گیا۔

جواب خلفاء راشدین مجتہد تھے ان کو امور تشریعیہ میں بھی اجتہاد کا حق تھا جب کہ نص موجود نہ ہو اور دوسروں سے انکا اجتہاد ہمیشہ مقدم رکھا جائے گا ملاحظہ ہو مقدمہ تاسعہ بقیہ امر و سلاطین کا اجتہاد امور انتظامیہ میں قبول کیا گیا ہے جب کہ کسی نص کے خلاف نہ ہو۔ جیسے دفاتر کا قیام و ترتیب خراج وصول کرنا قید خانوں، جیلوں اور انتظامی محکموں کی تنظیم وغیرہ۔

(۵) ”احکام کا تبدیلی کا حق۔“ خلفائے بعض ایسے احکام کی تبدیلی کرنے میں بھی پہلو تہی نہیں کی جو نصوں سے ثابت تھے جب کہ شرعی سیاست یا مصلحت عامہ اس کی مقتضی ہوتی مثال میں حضرت عمرؓ کا قحط سال میں چوروں سے حد ساقط کر دینا مولفہ القلوب کا حصہ صدقات میں سے ساقط کر دینا۔ زنا میں شہر بدر کرنے کی سزا موقوف کر دینا شمار کیا گیا ہے۔

خلفاء راشدین نے احکام شرعیہ میں تبدیلی نہیں کی یہ دفعہ بالکل غلط ہے خلفاء کو تبدیلی احکام کا حق نہ گزرتا تھا کہ احکام کی بیان کی گئی ہیں ان میں تبدیلی احکام کا شائبہ بھی نہیں۔ حضرت عمرؓ کا قحط سال میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کھانے کی چیزیں چرائیں تو ہاتھ نہ کاٹا جائے کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ کپڑے۔ برتن۔ زیور۔ نقدی وغیرہ میں تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ ابوامامہ باہلی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے لاقطع فی زمن المجاعة (المجاعة الصغیرہ ص ۱۷۱ ج ۲) بھوک کے زمانہ میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اسی کو امام احمد بن حنبل اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے اور مختار میں تصریح ہے کہ ایام قحط میں کھانے پینے کی چیزیں چرائیں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیوں کہ بظاہر وہ مضطر ہوگا۔ اور ایسی حالت میں کھانے کی چیزیں لینے کی گنجائش ہے ص ۳۳ ج ۳ پس یہ کہنا غلط ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے کسی نص کے حکم کو بدل دیا بلکہ جیسا ابوامامہ باہلی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا ویسا ہی حضرت عمرؓ نے حضورؐ سے یہ حکم سنا تھا اسی طرح مولفہ القلوب کے حصہ کو صدقات سے ساقط کرنا اس لئے تھا کہ مولفہ القلوب باقی نہ رہے تھے کیونکہ مولفہ القلوب وہ ہیں جن کی تالیف قلوب کی حکومت اسلام کو ضرورت ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفار قریش کی حمایت اور طرفداری سے بعض قبائل عرب کو روکنے کی ضرورت تھی اس لئے ان قبائل کے سرداروں کو تالیف قلوب کے طور پر صدقات میں سے کچھ دیا جاتا تھا جب حکومت اسلام کو اس قسم کی تالیف کی ضرورت نہ رہی تو مولفہ القلوب باقی نہ رہے۔

جب مسلمانوں کا پورے عرب پر تسلط ہو گیا ملک بھی فتح ہو گیا اور قیصر و کسریٰ کی طرف اسلامی فوجیں پیش قدمی کرنے لگیں تو قلوب حکومت اسلام کو ان مولفہ القلوب کی کیا ضرورت باقی رہی جن کو کفار قریش سے توڑنے کے لئے کچھ رقم دی جاتی تھی؟ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ ابجکل صدقات میں غلاموں کا حصہ نہیں رہا کیونکہ جہاد ہی نہیں ہو رہا ہے جو غلاموں کا وجود ہو۔ یہی حضرت عمرؓ کے اس قول کا مطلب ہے لیس الیوم مولفہ کا آج کل مولفہ القلوب کا وجود نہیں رہا اور صحابہؓ نے اس پر اجماع و اتفاق کیا یہ مطلب نہیں کہ مولفہ القلوب کا وجود ملنے ہوئے ان کے حصہ کو ساقط کر دیا گیا ورنہ لازم آئے گا کہ خلیفہ صرف حکم رسولؐ ہی کو نہیں بلکہ قرآنی

احکام کو بدل سکتا ہے کیونکہ مؤلفۃ القلوب کا حق حدیث ہی نہیں بلکہ قرآن میں منصوص ہے اور اس کا قائل تو منکر... حدیث بھی نہیں کہ خلیفہ قرآنی احکام کو کبھی بدل سکتا ہو۔ رہا حدیث میں تغریب عام ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا تو حضرت عمرؓ نے بتلادیا کہ یہ حدیث ناکا جزو نہیں بلکہ سیاست اور تعزیر ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس سے زبردستی نہیں ہوتی تھی اب اس سے زبردستی نہیں ہوتی بلکہ زانی دوسرے شہر میں جا کر اور بھی آزاد ہو جاتا ہے اس لئے اب یہ سیاست ضروری نہیں بلکہ امام کی رائے پر ہے۔ حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عباسؓ نے بھی حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ یہی حنفیہ کا مذہب ہے کیونکہ نص قرآن میں غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کے لئے جلد مائتہ (سو کوڑے مارنا) حد مقرر کی گئی ہے حدیث سے اس پر کیا دئی کرنا اور تغریب عام کو حد قرار دینا اصول کے خلاف ہے اس زیادتی کو سیاست اور تعزیر پر سمجھ کر کرنا ضروری ہے اسی حقیقت کو حضرت عمرؓ نے واضح فرمایا ہے اس کو تبدیلی حکم قرار دینا اصول سے ناواقفیت کا اقرار کرنا ہے۔

(۶) شریعت اسلامیہ پر خلیفہ وقت ایک دوسرے پہلو سے بھی اثر انداز ہوتا تھا وہ یہ کہ لوگوں کو کسی خاص مسلک یا مخصوص اجتہاد کی پیروی کا حکم دے سکتا تھا پھر اس کتاب میں اموی اور عباسی خلفاء کی مثال دی گئی ہے کہ وہ ان تمام مذاہب و مذاہب کے لوگوں سے جنگ کرتے تھے جو ان کے اور ان کی سیاست کے خلاف ہوتے تھے فاطمی خلفاء اسماعیلی مذہب کی حمایت کرتے تھے اموی خاندان کے سلاطین شافعی مذہب کی حمایت کرتے تھے ایرانیوں نے شیعہ امامیہ کی مینیں لے شیعہ زیدریہ کی وہابیوں نے مذہب جہلی کی اور عثمانی خلفاء نے فقہ حنفی کی جانب داری کی۔۔۔۔۔ (الخ)

جو اب خلفاء راشدین کو چھوڑ کر دوسرے خلفاء سلاطین کے طرز عمل سے استدلال کرنا جس قسم کی ذہنیت کا پتہ دے رہا ہے ظاہر ہے حالانکہ درمیان میں یہ بھی ظاہر کر دیا گیا ہے کہ ابو جعفر منصور خلیفہ نے ارادہ کیا تھا کہ لوگوں کو موطا امام مالک کے اتباع کا حکم دیں لیکن امام مالک نے ان کو منع کیا کہ ایسا نہ کریں (کیونکہ حضرات صحابہ مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے اور ہر جگہ کے مسلمانوں نے ان صحابہ کا اتباع کیا جو ان کے سامنے تھے تو لوگوں کو ان کے طریقہ پر عمل کرنے دو) ہم مقدمہ عاشرہ میں بتلچکے ہیں کہ خلفاء راشدین کے بعد دوسرے خلفاء امراء کی اطاعت صرف انتظامی امور میں لازم ہے تشریحی امور میں ان کو دخل دینے کا حق نہیں نہ اطاعت واجب۔ بلکہ امور تشریعی میں مجتہدین کا اتباع کیا جائے گا۔ اب اگر کسی مملکت میں ایک ہی مجتہد کا مذہب رائج ہو اکثریت اس کی پیروی ہو تو سلطان کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی مملکت کا قانون عام اس مجتہد کے مذہب پر بنائے اور اگر دوسرے ائمہ کے مقلدین بھی کافی تعداد میں موجود ہوں تو ان کے لئے جدا قاضی مقرر کر دیا جائے چنانچہ ہم کو تاریخ سے معلوم ہے کہ ترکی سلطنت کے زمانہ میں اگرچہ حکومت کا سرکاری مذہب حنفی تھا مگر مصر و حرمین کے اندر شافعی اور مالکی قضاۃ بھی موجود تھے اور اہل ذمہ کے لئے تو قاضی اہل ذمہ کا مستقل باب ہمارے فتاویٰ موجود ہے اس سے حکومت وقت کے لئے عملی طور پر اجتہاد کا حق حاصل ہونا کس طرح ثابت ہو گیا؟ یہ تسلیم ہے کہ اجتہادی مسائل میں سے کسی مسئلہ میں کسی خاص مجتہد کے قول پر عمل کرنے کا حاکم وقت حکم دے دے تو وہ تعین ہو جاتا اور اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے لئے حاکم وقت کا مجتہد ہونا یا فقہاء وقت سے مشورہ کرنا ضروری ہے سلطنت ترکی کا المجلتہ العالیہ علماء کی کونسل نے مرتب کیا تھا اسی طرح فتاویٰ عالمگیری بھی علماء اور فقہاء نے مدون کیا تھا حنفیہ نے جہاں یہ کہا ہے کہ قضائے قاضی رافع اختلاف ہے وہاں اس کی بھی تصریح کر دی ہے کہ قاضی کے لئے کیا شرائط ہیں علامہ صبیحی نے اس کا اقرار کیا ہے کہ خلیفہ اسلامی حکومت کے طریقہ کا پابند ہوتا ہے اور وہ طریقہ معاملات مملکت میں مشورہ کرتا ہے قرآن کریم میں ہے و شاورہم فی الامور - و ما ہم شاورہم فی بدینہم (اس کا مطلب وہی ہے جو ہمارا بار بیان کیا گیا ہے کہ امور انتظامیہ میں مشورہ مراد ہے) امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض محلات

میں محتاط مشورہ کیا کرتے تھے اور آپ کے بعد خلفاء بھی امانت دار اہل علم (یعنی فقہاء) سے ان مباح امور میں جن کے لئے کتاب و سنت میں کوئی تصریح موجود نہیں ہوتی تھی مشورہ فرمایا کرتے تھے تاکہ آسان صورت اختیار کی جاسکے (اس کے ساتھ ہی بخاری میں یہ بھی ہے کہ جب کسی کے پاس کوئی نص یعنی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوتی تو نص پر عمل کیا جاتا تھا مشورہ پر نہیں) اور حضرت عمر بن الخطاب کے متعلق خاص طور پر بیان لیا جاتا ہے کہ وہ اپنے فیصلوں اور اجتہادات میں مشورہ پر عمل کرتے تھے ان کے متعلق سب سے زیادہ مشورہ کرنے کی شہرت ہے (اسی کے ساتھ بخاری میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے اہل شوریٰ قرآن یعنی علماء و فقہاء ہوتے تھے خواہ جوان ہوں یا بوڑھے جن مسائل میں نص موجود نہ ہو ان میں خود حضرت عمرؓ کا اجتہاد ہی کافی تھا کیونکہ وہ مجتہد تھے اور ان کی تقلید کا امت کو حکم بھی دیا گیا ہے مگر وہ احتیاطاً اپنے اجتہاد کے ساتھ دوسرے فقہاء کا مشورہ بھی شامل کر لیا کرتے تھے ان کے بعد ولے امارہ و سلاطین اگر مجتہد نہ ہوں تو ان کو امور تشریعیہ میں اجتہاد کا حق نہیں بلکہ علماء و فقہاء زمانہ سے مشورہ کرنا ضروری ہے اس کے بعد قیادت کے صالح اور غیر صالح ہونے کی بحث فضولی ہے امور تشریعیہ میں کسی کو دخل دینے کا حق نہیں۔ ضرر عام کو دفع کرنا۔ مفاسد کو دفع کرنا وغیرہ امور انتظامیہ کی حد تک امارہ و سلاطین کے اختیار میں شامل ہے اور تشریعیہ میں اقوال مجتہدین پر عمل کیا جائے گا اگر فرقہ حنفی میں کسی مشکل کا حل نہیں ملتا تو دوسرے فقہاء کے اقوال میں اس کا حل تلاش کیا جائیگا مگر یہ کام بھی علماء اور فقہاء وقت کے مشورہ سے ہونا ضروری ہے۔

حضرت حکیم الامت مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے جب الحیۃ الناجزہ میں مذہب مالکی کے ذریعہ جو نو کی مشکلات کو حل کرنا چاہا تو خود کتب مالکیہ سے ان کا مذہب معلوم کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مکہ مدینہ کے مالکی علماء سے استفسار کیا ان سے امام مالک کے مذہب کی پوری تحقیق کی پھر اپنے زمانہ کے سربراہ آئندہ حنفی علماء کی رائے دریافت کی اس طرح کسی سال کی تحقیق و تفریق کے بعد الحیۃ الناجزہ کے نام سے کتاب شائع کی گئی۔ عائلی کمیشن کے ارکان میں سب کو معلوم ہے کہ علماء زمانہ میں سے صرف ایک عالم کو لیا گیا تھا اور اس کے اختلافی نوٹ کے باوجود غیر اہل علم کی رائے کو ترجیح دی گئی۔ گویا یہ کہ زمانہ کی مشکلات کو تو حل کرنا ہی پرے کا اگر علماء نے ان کا خود کوئی حل پیش نہ کیا اور دوسرے لوگوں کو ان کا حل پیش کرنا پڑا تو انہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہاں تک دینی حدود اور مذہبی قیود کے مطابق ہوگا (صفحہ ۱۷) اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح ترکی حکومت نے ایکنانہ میں المجلۃ العدلیہ مرتب کرنے کے لئے علماء کی کونسل مقرر کی تھی اور اس سے پہلے سلطان عالم گیر رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ عالمگیری یہ مرقفہ کرنے کے لئے چالیس مقتدر منتخب علماء کی مجلس مقرر کی تھی اسی طرح حکومت پاکستان کو شرعی امور کے بارے میں اہتمام کرنا چاہیے تاکہ خوبی و حمد کی کے ساتھ کام پایہ تکمیل کو پہنچے۔ ویسے ہر عالم فقیہ و مفتی اپنی جگہ پر جتنا اس سے ہو سکتا ہے کام کر رہی رہا ہے مگر ظاہر ہے کہ اس طرح کام کی تکمیل نہیں ہو سکتی ہر عالم کو نہ تمام مشکلات کا علم ہو سکتا ہے اور نہ وہ تنہا سب کو حل کر سکتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ حکومت پاکستان اس کے لئے مقتدر منتخب علماء کی ایک کونسل مقرر کرے پھر عہدہ قضا قائم کرے جس کا مطالبہ تقسیم ہند سے پہلے برطانوی حکومت میں بھی کیا گیا تھا۔ عائلی مسائل کا حل اور اس خصوص میں نزاعات و مقدمات کا تصفیہ قاضی شرع کے بغیر بہت دشوار ہے!

(۷) اس کتاب میں لکھا ہے ”یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام میں دین اور سیاست کی کوئی ثنویت نہیں ہر مسئلہ جو پیدا ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی پہلو سے اپنا تعلق مذہب سے بھی رکھتا ہے (صفحہ ۱۷)“

اس کے جواب میں عرض ہے کہ یہ عجیب مغالطہ ہے جو عام طور سے زبان زد ہو گیا ہے مگر حقیقت سے اکثر لوگ بے خبر ہیں یہ مسلم ہے کہ ہر مسئلہ کا تعلق کسی نہ کسی پہلو سے مذہب کے ساتھ ہو جاتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ مذہب سے تمام

مسائل کا تعلق یکساں درجہ کا ہے مذہب میں عقائد و عبادات - معاملات - اخلاق - سیاسیات سب ہی شامل ہیں۔ مگر کون نہیں جانتا کہ عقائد اور عبادات و اخلاق کا درجہ بڑھا ہوا ہے اور ان کو دعوت اور تعلیم و تربیت کی راہ سے قوم میں رائج کیا جاتا ہے معاملات و سیاسیات حقہ حکمت اور قانون کے ذریعہ رائج کئے جاتے ہیں پھر ان میں جن امور کے متعلق نصوص اور دینی فیصلے موجود ہیں ان سے باہر جانا جائز نہیں۔ نئی نئی صورتوں کے متعلق امور تشریعی میں علماء اور فقہاء کے مشورے اور امور انتظامیہ میں تجربہ کار مصلحت کے مشورہ سے قانون بنایا جاسکتا ہے اس کا نام ثنویت نہیں۔ بلکہ فرق مراتب ہے۔

گھر فرق مراتب یعنی زندگی - مصنف کتاب نے مولانا احتشام الحق صاحب کے جواب میں بھی ۱۶۵ پر یہی کہہ دیا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ مولانا نے معاملات اور عبادات میں تعارض کیسے سمجھ لیا کیا ایک چیز معاملات اور معاہدہ ہوتے ہوئے عبادات نہیں ہوتی جواب ظاہر ہو کہ نیک سے معاملات میں ثواب مل جاتا اور بات ہر مکر و عبادات میں داخل نہ ہونگے یہ ثنویت نہیں بلکہ فرق مراتب (۸) "حاملان دین متین کا طبقہ وقت کی ضروریات اور اس کے تقاضوں سے بالکل ہی بے خبر ہے اور وہ بے خبر ہی رہنا چاہتا ہے" اس کا جواب یہ ہے کہ

یہ بھی ایک چلتا ہوا فقرہ ہے جو ہر محل میں بے تکلف بولا جاتا ہے مگر اس کی تشریح آج تک کسی زبان سے سننے میں نہیں آئی۔ وقت کے تقاضے سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ سائنس نے جو ترقی کی ہے صنعت و حرفت نے جو شکل اختیار کر لی ہے ہم اس کو اپنائیں۔ ایٹمی تجربہ گاہیں قائم کریں بڑی بڑی صنعتیں۔ زراعت کے جدید طریقے اختیار کریں۔ آواز سے زیادہ تیز رفتار طیارے بنائیں۔ انجنیرنگ اور طب کے شعبے میں جو ترقیاں ہو چکی ہیں ہم بھی انہیں اپنائیں اور نئی نئی ایجادات کریں۔ ارضیات - کیمیا طبعیات وغیرہ میں نئے نئے انکشافات کریں۔ جدید ترین آلہ سازی کے کارخانے قائم کریں وقت کے تقاضے کے اس مفہوم کا ہر شخص حامی ہے اس کی اہمیت اور ضرورت سے کوئی انتہائی احمق ہو گا جو انکار کرے گا۔ خلفاء عباسیہ اندلس اور سلطین اسلام نے ہر زمانہ میں ان تقاضوں کو اپنایا اور حریف قوموں سے ان چیزوں سے بڑھ چڑھ کر ہی رہے۔ علماء دین نے کبھی اس کے خلاف احتجاج نہیں کیا بلکہ حکومت کی سرپرستی میں ایک طبقہ بنے خود ان فنون میں حصہ لیا اور نام پیدا کیا۔ اور چونکہ تقسیم عمل کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا اس لئے یہ ضروری نہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل امام بخاری اور مسلم و ترمذی و عیاضی و بیہقی و دارقطنی وغیرہم نے بھی ان فنون میں مہارت حاصل کی ہو اگر وہ ایسا کرتے تو یقیناً علوم قرآن و حدیث و فقہ تشبیہ تکمیل رہ جاتے پس جیسے ہر ڈاکٹر - انجنیر - سائنسدان - مولوی - محدث اور مفتی - فقیہ نہیں بن سکتا اسی طرح ہر مولوی مفتی و محدث ہو کر انجنیر - ڈاکٹر - سائنسدان نہیں ہو سکتا ہے ہر کے رہا بہرے ساختند۔ وقت کے تقاضے کا دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے ماضی کے دین و عقائد و تہذیب و تمدن اور ثقافت و سیاست سے بس نام کا تعلق رکھیں نظریاتی اور عملی دونوں حیثیت سے اپنے آپ کو زمانہ کے چلتے ہوئے نظام کے مطابق بدل ڈالیں تو پھر سوال یہ ہو گا کہ یہ تبدیلی کن تقاضوں کے مطابق ہونی چاہیے؟ مغرب کے طریقہ پر یا روس کے طریقہ پر؟ پھر کون کہہ سکتا ہے کہ آج جن چلتے ہوئے نظاموں کو دیکھ کر ہم اپنے دین و تہذیب و تمدن اخلاق و روایات و تاریخ کو بدل دینے پر آمادہ ہو جائیں گے کل کسی دوسرے ٹھکانے والے نئے نظام کے ہاتھوں وہ ختم نہ ہو جائے گا؟ اور جو قوم آئے دن بدلنے والے وقت کے تقاضوں کا ساتھ دینے ہی کو زندگی کی ترقی سمجھے گی وہ اس تبدیلی تفسیر میں اپنی قومی زندگی کو سلامت بھی رکھ سکے گی؟ ہمیں یقین ہے کہ اس دوسرے مفہوم کو وہ لوگ بھی غلط سمجھتے ہونگے جن کی زبان پر صبح و شام وقت کے تقاضوں --- کے الفاظ جاری رہتے ہیں۔ درحقیقت اس دوسرے مفہوم کو اپنانے کا مطلب قومی خودی

کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا ایسی قوم دنیا کی قیادت کا تصور بھی نہیں کر سکتی بس وہ ہر غالب اور چلتے ہوئے نظام اور تہذیب کی حاشیہ بن کر رہ جاتی ہے۔ وقت کے نگاہوں کا لئے دن کا تغیر تبدل اس کی قومی خصوصیات کو ختم کو کے رکھ دیتا ہے اس کے بارے میں علامہ اقبال نے کہا ہے اور صحیح کہل ہے :-

حدیث بخبر ان است با زمانہ بنا زمانہ باتو نہ سازد تو با زمانہ ستیز

اکبر الہ آبادی نے فرمایا :-

ناز کیا اس پر کہ بدلا ہے زمانہ نے تمہیں مرد وہ ہیں جو زمانہ کو بدل دیتے ہیں

اسلامدہ مکتبی مرحوم نے کتنی سچی بات اس خوبی کے ساتھ نظم کی :-

کی مسلمان نے ترقی جو فرنگی بن کر

وہ فرنگی کی ترقی ہے مسلمان کی نہیں

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے :- (نصیح آخر ہذا امتہ الاما الصلح اولہا) (ترجمہ) اس امت کے بچپلوں کی اصلاح اسی راستہ سے ہو سکتی ہے جس سے پہلوں کی اصلاح ہوئی ہے، اس تمہید کے بعد ان مسائل کی تحقیق شروع ہوتی ہے، جن میں مصنف کتابچہ نے عالمی کمیشن کی غلط حمایت کی ہے اور وہ چار مسئلے ہیں (۱) یتیم پوتے کی وراثت (۲) تعدد از دواج (۳) طلاق (۴) اور نکاح کی عمر۔

یتیم پوتے کی وراثت!

مصنف کتابچہ کو تسلیم ہو کہ فقہاء اسلام کا یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ ”دادا کی موجودگی میں جس پوتے کا باپ مر گیا ہو وہ وراثت نہیں ہوتا بلکہ اس کے بچا وراثت ہوتے ہیں یعنی دادا کی صلیبی اولاد کے سامنے صلیبی اولاد کی اولاد محروم ہے۔ جب یہ فقہاء کا متفقہ مسئلہ ہے تو اس کی مخالفت اجماع کی مخالفت ہے جس کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ملاحظہ ہو :-

(۱) مقدمہ اولیٰ - رہا یہ کہ ائمہ مجتہدین نے اپنے اجتہاد کو کبھی حریف آخر قرار نہیں دیا انھوں نے تاکید کی ہے کہ اگر قرآن و سنت سے ہمارے اجتہاد کی غلطی واضح ہو جائے تو ہمارے خیال کو رد کر دو۔

یہ وہی مغالطہ آفرینی ہے جس سے اس کتابچہ میں کام لیا گیا ہے گفتگو اجماع میں ہو رہی ہے اور مجتہدین کے اقوال وہ پیش کئے جا رہے ہیں جو انھوں نے قیاس مسائل کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں جو دلائل شرعیہ میں چوتھے نمبر کی دلیل ہے۔ اصول فقہ کا ادنیٰ طالب علم بھی جانتا ہے کہ اجماع یتیم پوتے کی دلیل ہے اور وہ بہر حال قیاس و اجتہاد سے مقدم ہے۔ اجماع کے بارے میں سب کا اتفاق ہے اس کی مخالفت جائز نہیں اگر مصنف کتابچہ کو ہمت ہے تو صحابہ و تابعین میں سے کسی کا قول اس اجماع کے خلاف دکھلائے ورنہ اس کی عقلی موثر گافیاں دینی اعتبار سے ذرہ برابر وزن نہیں رکھتیں اجماع کی دین میں کیا حیثیت ہے، اس کے بارے میں ہم اوپر گفتگو کر چکے ہیں۔ میراث کے اکثر مسائل اجماعی ہیں اور اجماع بجا ہے خود دلیل قطعی ہے جس کو ائمہ اصول نے اچھی طرح ثابت کر دیا ہے تفسیر مظہری میں مسئلہ کوڑ کے متعلق فرمایا ہے :- واذکان للولد الذکر عند الانفراذ جمیع المانی یوجب مع ولد ذکر صلیبی اولاد الابن ذکور اکانا واما الذمہ تطہین بالاجماع ۲۶ ص ۱ جب انفرادی حالت میں بیٹا پورے مال کا مستحق ہوتا ہے تو صلیبی بیٹے کے ہوتے ہوئے پوتے پوتیاں بالا اجماع محروم ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد مصنف کی یہ بحث کہ بیٹے کے سامنے پوتے کا محروم ہونا دراصل اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ پوتا اولاد کے مفہوم میں براہ راست داخل نہیں ہے امام ابو بکر جصاص راسی کے قول سے اس کا ثبوت دینا کہ لفظ اولاد پوتوں کو بھی شامل ہے البتہ صلیبی اولاد پر اس کا اطلاق حقیقتہً ہے اور

پوتوں پر مجازاً پھر اس پر یہ اشکال کرنا کہ اس صورت میں بیک وقت حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا اور امام جصاص کے اس جواب کو کہ دو مختلف حالتوں کے اعتبار سے ایک لفظ دو مختلف معنوں میں مستعمل ہو سکتا ہے کمزور بتلانا محض باطل اور لغو ہے امام جصاص رازی متوفی ۷۴۰ھ کرنی اور طحاوی کی طرح مجتہدین مذہب میں شمار کئے گئے ہیں ایسے لوگوں کا ان کے منہ آنا جن کو قرآن صحیح پڑھنے اور عربی صحیح بولنے اور لکھنے اور شعرا عرب کا کلام سمجھنے کا سلیقہ نہ ہو بجز شورش چشمی اور دیدہ دلیری کے اور کیا ہے؟ عربی کا مشہور مصرع ہے علفہ تبنا دماہ باس دا (میں نے اس کو چارہ دیا بھوسا اور ٹھنڈا پانی) یہاں علفہ کو دو مفعولوں کے اعتبار سے دو مختلف معنوں ۱ طہمت و مقیدت میں استعمال کیا گیا ہے، بخاری میں ہے کان ابن الناطور صاحب ایلیا وھو قل اسقفا علی نصار لے الشام (یہاں لفظ صاحب کو ایلیا کے اعتبار سے بمعنی والی اور ہر قل کے اعتبار سے بمعنی دوست استعمال کیا گیا ہے) اس لئے جصاص کا جواب کمزور نہیں اس کو کمزور کہنے والا ہی محاورات عرب سے جاہل ہے پھر جس طرح لفظ وکد پوتوں کو شامل ہے اب بھی تو دادا کو شامل ہے ابوہم آدم والام حواء پھر باپ کے چھوٹے ہوتے دادا کیوں محروم ہے؟

وصیت کے مسئلہ سے مغالطہ اپنے تہائی مال کی فلاں فلاں (زید و بکر) کی اولاد کو وصیت کر دی ہے۔ ان میں سے ایک کی تو صلی اولاد موجود ہے اور دوسرے کے پوتے موجود ہیں تو اس وصیت میں ایک فلاں کی صلی اولاد کو اور دوسرے کے پوتوں کو وصیت سے حصہ دیا جائے گا ۱/۲ مسئلہ۔ مگر سوال یہ ہے کہ اگر وصیت ایک شخص ہی کی اولاد کے لئے ہو اور اس کے ایک بیٹے اور ایک پوتا اور بیٹے سے جو موصیٰ لئے کے سامنے مر گیا تھا تو وصیت کس کو ملے گی؟ کیا کسی فقیہ نے اس صورت میں بھی پوتے کو مستحق وصیت قرار دیا ہے؟ اگر نہیں تو جس صورت سے مغالطہ دیا گیا ہے وہ محل نزاع ہی نہیں؟

اگر دو شخص مر جائیں ایک کے بیٹے ہوں دوسرے کے پوتے ہوں تو کون کہتا ہے کہ دوسرے کے پوتے وارث نہ ہونگے؟ اسی طرح جب زید و بکر کی اولاد کے لئے وصیت کی گئی ہے اور زید کے بیٹے ہیں اور بکر کے پوتوں کو وصیت سے حصہ ملے گا کیونکہ اس کی اولاد میں پوتوں کو محجوب (محروم) کرنا اولاد کوئی نہیں دو شخصوں کی اولاد کے لئے وصیت کا حکم وہ ہے جو دو شخصوں کی موت کا حکم ہے اور ایک شخص کی اولاد کے لئے وصیت کا وہ حکم ہے جو ایک شخص کی موت کا ہے دونوں کو غلط کر دینا اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا ظلم نہیں بلکہ جہل ہے تفسیر مظہری میں اس پر جامع نقل کیا گیا ہے کہ صلی اولاد نہ ہونے کی صورت میں پوتوں کا وہی حکم ہے جو صلی اولاد کا ہے مجموعاً ان اولاد الابن ابہم حکم اولاد المصلب عند عدم الولد ۲/۷ مسئلہ اس کے بعد حقیقت و مجاز کی بحث میں بڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں اہل اجماع سے زیادہ کلام عرب کے محاورات کو جاننے والا اور قرآن و حدیث کا سمجھنے والا کوئی نہیں ہو سکتا مصنف کتابچہ نے مسئلہ وصیت کو بغیر کچھ اتنا طول دیا ہے کہ چند صفحات لکھ مارے اور نقشے پر نقشے بنانا چلا گیا ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ ایک من علم راہ من خفل باید۔ اس کتابچہ کے صفحہ ۷۱ تک یہی مضمون چلا گیا ہے اور وصیت کے مسئلہ سے بار بار مغالطہ دیا گیا ہے جس کی حقیقت ہم نے واضح کر دی ہے

ابن الناطور صاحب ایلیا وھو قل نصاریٰ شام کا بڑا پادری تھا۔

اس کے علاوہ اگر لفظ اولاد حقیقی معنی کی رو سے صلی بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے تو جس پوتے کا باپ زندہ ہو، اس کو بھی شامل ہے اس کا تقاضا تو پھر یہ ہے کہ بیٹوں کے پوتوں پوتوں کو اور بیٹوں کے پوتوں کو اس میں حصہ نہ ہو بلکہ ان کے باپ زندہ ہوں یا وفات پائے ہوں، حالانکہ اسے مصنف کتابچہ بھی جائز نہیں سمجھتے جسکی وجہ اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتی کہ انکی ذمہ داری قرآن و سنت کو مسخ کرنے اور — بگاڑنے کی ہے، اور اگرچہ قرآن کا اتباع کرنا ہو تو مصنف کی تحقیق کے مطابق زندہ بیٹوں، زندہ بیٹوں کی اولاد کو بھی برابر کا حصہ دار بنانا پڑتا ہے (فاران)

دوسرا مغالطہ کا یہ ارشاد بھی ہے جس میں آدمی پر اس کی بہو کو حرام قرار دیتے ہوئے وحلائل ابناء کم الذین من اصلاکم داؤ تمہانے ان بیٹوں کی بیٹیاں بھی تم پر حرام ہیں جو تمہاری صلب سے ہوں اور اس آیت سے متفقہ طور پر یہ سمجھا گیا ہے کہ پوتے کی بیوی بھی حرام ہے یہاں پوتوں کو صلبی اولاد میں شمار کر لیا گیا ہے پھر حیرت ظاہر کی گئی ہے کہ یہاں تو بالاتفاق تمام ائمہ پوتوں کی صلبی اولاد بننا ڈالتے ہیں اور جب وراثت دینے کا وقت آتا ہے تو ان کے اولاد ہونے سے بھی انکار کر دیتے ہیں اسے آخر کیا کہا جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اسی ”دعویٰ علم کو جہل مرکب کہا جاتا ہے یا پھر اس کو تجاہل عذرانہ کہا جائے گا کہ جان بوجھ کر عوام کو مغالطہ دیا جا رہا ہے اگر تفاسیر کو دیکھ لیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ اس آیت سے جس طرح پوتوں اور فاسقوں کی بیویاں حرام ہوتی ہیں اسی طرح ائمہ کے نزدیک رضاعی بیٹوں اور پوتوں کی بیویاں بھی حرام ہوں گی ہیں تو کیا ان کو بھی صلبی اولاد کہا جائے گا؟

حقیقت یہ ہے کہ ابناء کم الذین من اصلاکم کا حقیقی مصداق تو صلبی بیٹے ہی ہیں مگر اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ یہاں من اصلاکم کی قید و تقيید کی بیویوں کو خارج کرنے کے لئے برٹھائی گئی ہے کہ جاہلیت میں ان کو بھی صلبی بیٹوں پوتوں کی بہو کی طرح حرام سمجھتے تھے قال فی المنہی وحلائل ابناءکم یشتمل بعیم المجانس الفروع من ابناء الابناء والبنات وان بعد والذین من اصلاکم (رأی من فساکم) خارج بحد القید المتبی علی المقتبی ولو جازنا آنحضرت کر لیں وایات فی ذیل الآیۃ حیث نکح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امراة زید بن حارثہ ونزلت وما جعل ادعیاءکم ابناءکم وفولات ماکان محمد ابا احد من سراجکم واما ابن الابن وابن البنت بواسطہ اوبلا واسطہ فلم یحسبوا بحد القید لانهما من الاصلاب ولو بالواسطہ لان المراد النسل بطریق عموم المجانس واما الابن بالرضاع دفی وعہ فانهم وان خرجوا بحد القید لکن من سببہ حلالہم شہدۃ بنص المجتہد المشہور) وعلیہ انعقد الاجماع ۲۶ سئل اس میں تصریح ہے کہ پوتے اور فاسق کے بیویاں وحلائل ابناءکم میں عموم مجاز کے طور پر داخل ہیں اور الذین من اصلاکم سے بالاجماع یہاں نسل مراد ہے کیوں کہ اس قید سے متبی کی بیوی کو نکاح نام مقصود ہے اور پوتا اور فاسق نسل میں داخل ہیں متبی نسل میں نہیں پس یہ دعویٰ غلط ہے کہ پوتے کو حقیقی معنی میں صلبی اولاد شمار کیا گیا ہے بلکہ عموم مجاز کے طریقہ سے ابناء میں شامل کیا گیا ہے۔

تیسرا مغالطہ اس کے بعد عقل اور نقل دونوں کے خلاف یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ دراصل وہ کلیہ ہی صحیح نہیں کہ متوفی کسی کا اقرب نسبیہ اقرب ہو تو وراثت بھی اس کا اقرب ہوگا۔ (الخ)

دنیا جانتی ہے کہ قرب و بعد مقولہ اضافت سے ہے جب ایک شے دوسرے کے قریب ہوگی وہ بھی اس کے قریب ہوگی اگر ایک دوسرے سے اقرب ہے لامحالہ دوسرے بھی اس سے اقرب ہوگا یہ نزلی منطق اب نکالی گئی ہے کہ ایک تو دوسرے سے اقرب ہو مگر دوسرا اس سے اقرب نہ ہو پھر اس پر یہ نتیجہ مرتب کر لیا گیا کہ قرآن میں ورثہ کے لئے قریب ترسین ہونے کا کوئی ذکر نہیں بلکہ قرآن کریم میں اقربوں کا لفظ متوفیوں کے لئے استعمال کیا گیا ہے ہمارے فقہائے ائمہ اسے ورثہ پر بھی چپا کر لیا (الخ) صلا۔ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ ہر عاقل دہی کہہ گا جو فقہاء نے کہا ہے مصنف کتاب النکاح وطلاق سے کوئی مطابقت اور مناسبت نہیں رکھتی پھر فقہاء نے جو کچھ کہتے ہیں وہی حدیث میں وارد ہے۔ ابد ابد فساد وابد ابد فساد اول اپنے اوپر خرچ کر و پھر ان پر خرچ کا نفقہ تم پر واجب ہے۔

نیز حدیث میں ہے۔ الحقوالفرانض باھلہا فما البقت الفرانض ولی رجل ذکر دمشق علیہ من حدیث ابن عباسؓ) منہجی ج ۲ ص ۱۱۱
 پہلے اہل فرانض کو انکے حصے دے دو فرانض والوں سے جو باقی ہے وہ قریب ترین مرد کو دیا جائے۔ یہ حدیث صحیح ہے جس کو تمام صحابہ و
 تابعین و تبع تابعین نے قبول کیا اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے جس کی مخالفت جائز نہیں (ملاحظہ ہو مقدمہ اولی و مقدمہ حاکم
 معلوم ہو کہ اہل فرانض کے بعد حصبات میں الاقرب فاللاقرب کا قاعدہ فقہائے اپنی رائے سے مقرر نہیں کیا بلکہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے خود یہ قاعدہ مقرر فرمایا ہے اور یہ حدیث منواتر ہے مصنف کتابچہ تسلیم کرتا ہے کہ یتیم پوتے کی صورت میں دادا تو اس کا اقرب
 ہے کیونکہ دادا اور پوتے کے درمیان واسطہ باقی نہیں رہا مگر بیٹے کے مقابلہ میں پوتا دادا کا اقرب نہیں ہوتا (ص ۱۱۱) تو پھر ارشاد
 رسولؐ کے مطابق دادا کا وارث اس صورت میں بیٹا ہی ہوگا پوتا نہ ہوگا کیونکہ وہ اقرب نہیں ہے۔

چوتھا مغالطہ ”رہا یہ کہ جب کوئی شخص ایک لڑکی اور ایک پوتی کو چھوڑ کر مر جائے تو بیٹی کو آدھا حصہ ملتا ہے اور پوتی کو چھٹا
 حصہ ملتا ہے باقی حصبات کو مل جاتا ہے یہاں پر یہ اصول ٹوٹ گیا صلی بیٹی نے پوتی کو محروم نہیں کیا۔“

یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ پوتی کو بیٹے کے برابر حصہ نہیں دیا گیا بیٹی کو آدھا پوتی کو چھٹا دیا گیا ہے اس سے اصول کیوں ٹوٹا؟ قاعدہ
 جب ٹوٹتا ہے کہ پوتی کو بیٹی کے برابر کر دیا جاتا ایک بیٹی کا آدھا حصہ ہوتا ہے تو وہ اس کو پورا مل گیا پھر چونکہ پوتی بھی ایک واسطہ سے
 بیٹی ہے اس کو چھٹا حصہ دے کر دو بیٹیوں کا دو تہائی پورا کر دیا گیا۔ صحیح حدیث میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
 تفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للذین انقضت و لا ذینہ الا بن السد من تملک الثلثین و الباقی فلا تحت متفق علیہ قال المظہری
 و لا یرش مع الصلیبیین لاحی انہما تمام الثلثین الا ان یلوی بمجدل بن ادا سفل منہن غلام فی حصہ منہن ج ۲ ص ۱۱۱ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے اس صورت میں کہ میت نے ایک بیٹی ایک پوتی اور ایک بہن چھوڑی ہو) یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ بیٹی کو آدھا پوتی کو چھٹا حصہ
 دیا جائے دو تہائی پورا کر کے لئے اور باقی بہن کو دیا جائے متفق علیہ اور اگر صلی بیٹیاں دو ہوں تو پوتی کو کچھ نہ ملے گا کیوں کہ دو بیٹیوں
 نے دو تہائی پورا کر لیا ہے البتہ اگر پوتی کے ساتھ یا اس کے نیچے پوتا یا پڑ پوتا بھی ہو تو وہ اس کو حصہ بنا دے گا (کہ دو بیٹیوں کو دو تہائی
 دے کر باقی پوتی اور پوتے یا بیٹیوں کو دیا جائے گا) مظہری ج ۲ ص ۱۱۱

اس کو اصول کا ٹوٹنا نہیں کہتے کیونکہ صلی بیٹی اہل فرانض میں سے ہے اگر ایک ہو تو نصف کی مستحق ہے دو ہوں تو دو تہائی کی مستحق
 ہیں اس سے زیادہ کی وہ مستحق نہیں اسلئے ایک بیٹی اور ایک پوتی کی صورت میں بیٹی کو اور لے کر چھٹا پوتی کو دے دیا گیا باقی حصبات کو ملے گا اگر صلی
 بیٹیاں دو ہوں تو پوتی کو کچھ نہ ملے گا کیوں کہ بیٹیوں کا دو تہائی ان کو پورا مل چکا ہے البتہ اگر پوتی حصہ بن جائے کہ اس کے ساتھ پوتا یا
 پڑ پوتا بھی ہو تو اہل فرانض کے بعد باقی حصبات کا ہی اس لئے اس کو حصہ ہونے کی بنا پر حصہ مل جائے گا۔ مگر جس شخص کو حدیث رسولؐ
 سے ہی انکار ہو اس کی عقل میں یہ بات کیوں کیئے کہ پوتی کسی وقت حصہ بھی بن جاتی ہے اور بیٹی کے ساتھ پوتا اس لئے وارث ہوتا کہ
 کہ بیٹی نصف یا دو تہائی سے زیادہ کی حق دار نہیں اور باقی حصہ کا حق ہے۔ اور پوتا حصہ بنے اور وہ پوتی کو بھی حصہ بنا دیتا ہے نہ
 اس کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ تملک للثلثین بھی ایک اصول ہر اس کے بعد وہ اس پر تعجب ظاہر کرتا ہے کہ ”اگر پوتا مر جائے اور اس کا بیٹا
 بھی موجود ہو تو اقرب کے ہوتے ہوئے بھی دادا کو ورثہ مل جاتا ہے۔ یہاں اقرب (بیٹی) کے ہوتے ہوئے بھی دادا چھٹا حصہ بن جاتا ہے۔“
 مگر تعجب اسی کو ہوگا جو حدیث کو نہیں مانتا حدیث صحیح متواتر میں صاف کہہ دیا گیا ہے کہ پہلے اہل فرانض کو حصہ دیا جائے باقی حصہ
 اقرب کو دیا جائے الاقرب فاللاقرب کا اصول حصبات میں ہے اہل فرانض میں نہیں اور ظاہر ہے کہ باپ اہل فرانض میں سے ہے
 باپ نہ ہو تو دادا اس کی جگہ اہل فرانض میں سے ہے اس کو چھٹا حصہ پہلے دیا جائے گا اس کے بعد حصبات میں الاقرب فاللاقرب کے لحاظ

سے ترک تقسیم ہوگا؟ (ص ۷۱) پر حافظ محمد سلیم صاحب جیراجپوری مرحوم کے مضمون "محبوب الارث" کا حوالہ دے کر مصنف کتابچے نے اپنا بھانڈا اچھوڑ دیا کہ وہ جماعت منکرین حدیث سے تعلق رکھتا ہے جس کے سرخیل ایک وقت میں حافظ محمد سلیم صاحب جیراجپوری تھے جو حدیث کو دین میں جوت نہیں مانتے تھے اور نہ اجماع کے قائل تھے۔ یہ اپنی رائے سے اصول دین کو بدلنا چاہتے تھے ملت سے ملت تک علماء کے اعتراضات کا جواب اسی قسم کے خلافات سے دیا گیا ہے کہ قرآن میں متونی کے لئے اقرب ہونے کی قید ہے وارث کے لئے نہیں۔ قرآن کی تصریح کے مطابق صلیبی بیٹوں اور پوتوں میں کوئی فرق نہیں ہے وجہ ہے کہ جہاں صلیبی بیٹے کی بیوی خسر پر حرام ہے، تو پوتے کی بیوی بھی اسی طرح حرام ہے، ان تمام موشگافیوں کی لغویت ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ ایک کا اقرب ہونا دوسرے کے اقرب ہونے کو مستلزم ہے اور حدیث صحیح متواتر میں اس کو صراحتاً واضح کر دیا گیا ہے و حلال ابناء کم من اصلانکم من من نسلم مراد ہے کیونکہ اس سے فقط مقبض کی بیوی کو مستثنیٰ کرنا مقصود ہی ورنہ بطور عموم مجاز کے اسی سے رضاعی بیٹے پوتے کی بیوی بھی بالاجماع حرام ہے تو پوتے کا بیٹے کے برابر صلیبی ہونا لازم نہیں آتا ایک بیٹی کے ہوتے ہوئے پوتی اس لئے چھٹا حصہ پاتی ہے کہ الاقرب فالاقرب کا قاعدہ اہل فرائض کے لئے نہیں بلکہ عصباء وغیرہ کے لئے ہے بیٹی اور پوتی دونوں اہل فرائض میں سے ہیں اس لئے بیٹی کا نصف حصہ دے کر پوتی کو چھٹا حصہ ثلاثین کی تکمیل کے لئے دیا گیا اس سے الاقرب فالاقرب کے اصول پر زدن نہیں پڑتی ہیں لے اگر دو بیٹیاں ہوں تو پوتی کو کچھ نہیں ملے گا کیوں کہ دو بیٹیوں نے دو تہائی پورا لے لیا اگر اب بیٹیوں کے فریضہ میں سے کچھ باقی نہیں رہا۔ البتہ اگر اس صورت میں پوتی کے ساتھ پوتا یا پڑپوتا بھی موجود ہو تو وہ قریب سے عصبہ ہونے کی وجہ سے باقی کا مستحق ہوگا اور اس کی وجہ سے پوتی بھی عصبہ ہو جائے گی اور ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ سب اصول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت کے ساتھ بیان فرماتے ہیں جن پر فقہاء کے اجماع نے قطعیت کی مہر لگا دی ہے فقہائے محض اپنی عقل سے یہ اصول نہیں گڑھے یہ منکرین حدیث کی ہی جرأت ہے کہ صلیبی بیٹے کے ہوتے ہوئے بھی پوتے کو داد کا اقرب بنانا اور دنیا کی آنکھوں میں دھول جھونکنا چاہتے ہیں حالانکہ حیرت کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتوں اور نواسوں کو محروم کرنے میں ہمارے سامنے ہی فقہاء شریک اور یک زبان ہیں (ص ۷۲)

اس پر حیرت وہی کر سکتا ہے جو فقہاء کو اپنے اوپر قیاس کر کے یہ سمجھتا ہے کہ وہ بغیر کسی نص کے یوں ہی اجماع کر لیتے ہیں ہم بتلا چکے ہیں کہ اہل اجماع کے پاس کوئی نص ضرور ہوتی ہے چنانچہ ہی مسئلہ نزاعی میں بھی ہم نے چند احادیث متواترہ کی نشاندہی کر دی ہے اور حدیث متواترہ اور اجماع قطعی کی مخالفت کرنے والا اگر کافر نہیں تو اہل سنت والجماعت سے خارج تو یقیناً ہے! پھر میں پوچھتا ہوں کہ یتیم پوتے پوتی اور نواسے نواسی ہی کے ساتھ اتنی ہمدردی کیوں ہے؟ کیا صرف اس لئے کہ مصنف کتابچہ کی بیوی ایسے رئیس کی نواسی تھی جس کے بھائی بھتیجے زندہ تھے اور نواسی ان کے سامنے نانا کی میراث نہ پاسکتی تھی؟ آخر یتیم بھانجے اور بھانجی نے کیا قصور کیا؟ اگر کسی شخص کے بھائی بھتیجے زندہ ہوں اور اس کی بہن اس کے سامنے یتیم بھانجے چھوڑ کر مر گئی ہو ان کو بہن کا حصہ کیوں نہیں دلا یا جاتا؟ اگر اس طرح ہر وارث کو اقرب بنایا جائے گا تو اہل فرائض اور عصباء کے بعد ذوالارحام کا باپ ہی باقی نہ رہے گا جملہ ذوی الارحام اہل فرائض یا عصباء میں شامل ہو جائیں گے اور اس کا لغو و باطل ہونا ظاہر ہے کہ شریعت اسلامیہ میں سراسر تبدیلی و تحریف ہے کہ ایک باب ہی وراثت کا اڑا دیا گیا جس پر امت کا اتفاق و اجماع چودہ سو برس سے چلا آرہا ہے اسی کے باوجود مولانا اصلاحی نے فرمایا تھا کہ جس نظریہ کے تحت کمیشن نے یتیم پوتے کو وراثت میں حصہ دلانے کی سفارش کی ہے اس سے وہ سارے اصول منہدم ہو جاتے ہیں خواہ اسلام نے تقسیم وراثت کے لئے مقرر کیے ہیں۔ اس پر مصنف کا یہ کہنا کہ مولانا نے بلاوجہ و وجہ کے اسلام کا نام لیا ہے بہتر ہوتا اگر مولانا اس مسئلہ کی ذمہ داری اسلام پر ڈالنے کا ارتکاب نہ فرماتے بلکہ اس کی ذمہ داری فقہ پر ہی ڈالتے

جو اس ظلم کی ذمہ داری ہے صلا سر اسرار کا وہی ہے وہ مانتا ہے کہ اس مسئلہ میں ساری ہی فقہاء متفق اور یک زبان ہیں اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اہل اجماع نے بلا دلیل اجماع کبھی نہیں کیا بلکہ اس مسئلہ میں تو حدیث صحیح متواتر کی روشنی میں اتفاق کیا ہے اب فقہ یا فقہاء کو ظالم قرار دینا ملحدانہ جرات کے سوا اور کیا ہے؟ ہم نے مقدمہ اولیٰ میں واضح کر دیا ہے کہ اجماع خود مستقل حجت شرعیہ ہے بعد والوں میں کسی کو بنا اجماع کا علم ہو یا نہ ہو وہ ہرگز اجماع کو رد نہیں کر سکتے بلکہ بعض صورتوں میں اجماع کی مخالفت کفر ہے اور فرقے سے تو کسی حالت میں خالی نہیں۔ پس فقہ یا فقہاء کو ظالم کہنے والہ اپنے ایمان کی خیر منلتے شریعت اسلامیہ ان تمام احکام کے مجموعہ کا نام ہے جو کتابی سنت و اجماع امت اور قیاس مجتہدین سے ثابت ہوتے ہیں پس فقہ، یا فقہاء کی طرف ظلم کو منسوب کرنا شریعت اسلامیہ کو ظالم قرار دینا نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر کسی مسئلہ کی حکمت یا علت کسی کی سمجھ میں نہ آئے تو علماء محققین سے دریافت کرنا چاہیے فاسدوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون۔ حجۃ اللہ البالغہ میں باب الفرائض دیکھ لیا جاتا اور کسی محقق سے سمجھ لیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ شریعت اسلامیہ میں باب میراث کن اصول پر مبنی ہے مگر آجکل نہ فقہ کو پڑھا جاتا ہے نہ اصول شریعت کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے نہ چند تراجم و تفاسیر کا التماس کیا جاتا ہے ہر شخص دین میں دخل دینا اور فقہاء سابقین کے منہ آنا چاہتا ہے واللہ وانا الیہ راجعون علمائے فرمایا تھا کہ یتیموں کی مالی امداد اور بہبود کی دوسری باعزت صدارت تکلیف بھی یتیموں کی مالی امداد کا طریقہ ہے اس حکومت انہیں اختیار کر سکتی ہے اس پر اعتراض کیا گیا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تو ان بد نصیبوں کو محروم تسلیم کر لو پھر دوسرے طریقوں سے اس محرومی کو دھوئے پھرو (دھک) میں پوچھتا ہوں کیا کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یتیم کے تمام قرابت دار یتیموں کو میراث سے حصہ مل سکتا ہے؟ اگر جواب نفی میں ہے تو جن کو محروم کیا جائے گا۔ ان بد نصیبوں کی محرومی کو کس طرح دھویا جائے گا؟ اور اگر جواب اثبات میں ہے تو وہ بتائے کہ ایک شخص کے یتیم پوتے نو لے پوتیاں نو اسیاں بھی ہیں اور یتیم بھانجے بھانجیاں اور خالہ بھوپھیں کے یتیم بچے اور بچیاں بھی ہیں ان سب یتیموں کو وہ کس حساب سے میراث کا حصہ دے گا؟ دراصل اس کو حکومت اسلامیہ کے اصول ہی کی خبر نہیں۔ حدیث صحیح موجود ہے جس کو اصحاب صحیح نے روایت کیا اور ہر زمانہ میں امت نے اس کو تسلیم کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من تول ما لا فلوں شتہ من تولک کلا و ضعیفا غاضلی واتی۔ جو شخص مال چھوڑ کر مر جائے وہ تو اس کے ورثہ کا ہے اور جو قرض کا بوجھ یا ضائع ہوئے والے (بے سہارے قرابت دار) چھوڑ جاتے ہیں وہ میری ذمہ داری پر ہیں اور میری طرف آئیں۔

دوسری حدیث میں ہے السلطان ولی من لا ولی لہ جس کا کوئی ولی نہ ہو سلطان اس کا ولی ہے اسی پر خلفاء راشدین کا براہِ عمل رہا ہے کہ تمام یتیموں اور یتیموں کی پرورش بیت المال سے کی جاتی تھی اسی بیت المال سے جس سے بادشاہ اور وزیر اور قاضی وغیرہ اپنی تنخواہ وصول کرتے تھے اور جب بیت المال میں وسعت ہوتی تو یتیموں کے علاوہ غریب باپ کی زندگی میں بھی اس کے بچوں کا بیت المال سے وظیفہ مقرر کر دیا جاتا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پہلے یہ قانون مقرر کیا تھا کہ دودھ چھوٹے بچے کا وظیفہ مقرر کیا جائے جب معلوم ہوا کہ بعض لوگ وظیفہ جلدی وصول کرنے کے لئے وقت سے بہت پہلے بچوں کا دودھ چھڑاتے اور ان کو تکلیف دیتے ہیں تو یہ قانون مقرر کر دیا کہ پیدا ہوتے ہی بچہ کا وظیفہ بیت المال سے جاری کر دیا جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور حکومت میں ہرون کی صبح کی نماز کے بعد ہر مسجد میں موزن اعلان کرتا تھا کہ جس کسی کے بچہ پیدا ہوا ہو وہ نام لکھو اسے تاکہ بچہ کا وظیفہ مقرر کیا جائے اگر ممالک اسلامیہ شریعت کے اصول پر عمل پیرا ہوں تو یتیموں کی بد نصیبی کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا، ناداروں اور دوسرے ضرورت مندوں کی مدد کے لئے حکومت اسلامیہ کو اپنے بیت المال سے مصارف برداشت کرنے چاہئیں، اس مقصد کے

کے لئے اصول شریعت میں تبدیلی اور تحریف کی کہہ یتمیوں کی مدد نہیں کی جاسکتی، اس کا تورا سہ دہی ہے جو مصنف کتابچے کے نانا کو خیر خواہ نے مشورہ دیا تھا یعنی جس شخص کے قریبی رشتہ دار حاجت مند نہ ہوں اور یتیم پوتے پوتیاں تو اسے نواسیاں جھلنے بھانجیاں بے سہار ہوں حکومت اس کو تاکید کرے کہ ایسے بے سہارے یتیموں کی اپنی زندگی میں بقدر ضرورت نگہداشت کرتا ہے اور بن کے لئے وصیت کر دے کہ تہائی مال ان بے سہارے یتیموں کو دیا جائے۔ اگر اس قسم کا قانون بھی بنا دیا جائے تو علماء کو اعتراض نہ ہوگا کیوں کہ اپنی زندگی میں ہر انسان کو اپنی ملکیت اور جائیداد وغیرہ میں جائز تصرف کا حق ہے اور اور قربت دار یتیموں کا بھی اس پر حق ہے و فی اموالہم حق للسائل والمحروم اور بن کے لئے تہائی مال میں وصیت کرنے کا بھی اسے حق ہے اور حکومت کو ان حقوق کی تالیف کا بھی حق ہے جب کہ یتیم نادار یا بیوہ عورتیں حکومت کے سامنے درخواست پیش کریں کہ ہمارا دایا نانا یا ماموں باوجود مال دار ہونے کے ہمارا نگہداشت نہیں کرتا نہ اپنے بعد کے زمانہ کے لئے ہمارا انتظام کرتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم و ہر العیلم الحکیم۔

نکاح کا رجسٹریشن

نکاح کی رجسٹری کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ یونین کونسلیں نکاح رجسٹر مقرر کریں گی اور یہ نکاح رجسٹر اسی پر ٹھا میں گئے اگر نکاح کوئی اور شخص پر ٹھائے تب بھی ان کو اطلاع دینا اور نکاح کو لکھنا رجسٹری کرنا ضروری ہوگا۔ اگر نکاح کو رجسٹر نہ کیا گیا تو یہ قابل سزا جرم ہوگا اس پر تین مہینہ کی قید یا ایک ہزار روپیہ جرمانہ یا دونوں سزائیں دی جائیں گی۔ اس پر علماء نے جو اعتراضات کئے ہیں ان کے جوابات بھی مصنف کتابچے نے دیئے ہیں مگر اس نے اس بنیادی سوال کا جواب نہیں دیا کہ نکاح امور تشریعی کی قسم ہے جو اور انتظامیہ میں سے نہیں ہے اور خلفاء مجتہدین کے سوا دیگر امراء و حکام کو امور تشریعی میں فیئے کا حق نہیں نہ ان کی اطاعت لازم ملاحظہ ہو مقدمہ عاشرو غا۔ رہا یہ کہ نکاح امور تشریعی میں سے ہے اس کی دلیل یہ ہو کہ نکاح سنت عبادت موکدہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو میرے دین کو پسند کرے وہ میری سنت کا اتباع کرے اور نکاح میری سنت ہے اس کو ابو یعلیٰ نے روایت کیا ہے اور اس کے راوی ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۵۲) ابونعیم سے روایت ہے جو شخص نکاح کی قدرت رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھ سے نہیں اور یہ مرسل حسن ہے (مجمع الزوائد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مردوں اور عورتوں پر لعنت کی جو کہتے ہیں کہ ہم نکاح نہیں کریں گے اس کو امام احمد نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اور اس کی سند حسن ہے (مجمع) طبرانی نے حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح کی کیا اس نے نصف ایمان کو کامل کر لیا اب وہ باقی نصف میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے (مجمع الفوائد ج ۱ ص ۱۶) اور جو چیز نصف ایمان کو مکمل کرنے والی ہو وہ واجب یا سنت موکدہ سے کم نہیں اور اس کا امور تشریعی میں داخل ہونا ظاہر ہے بخاری میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں عورتوں سے نکاح کرتا ہوں جو میری سنت سے اعراض کرے وہ مجھ سے نہیں ہے۔ درختار میں تصریح ہے کہ شہوت کے وقت نکاح واجب ہے اور حالت اعتدال میں سنت موکدہ ہے جس کے ترک کے گناہ کار ہوگا ج ۲ ص ۲۲۷۔ پھر شرعاً نکاح میں سہولت کا مد نظر رکھنا ضروری ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اعظم الکفاح بركة اسیرہ مؤمنہ درواہ احمد والحاکم والبیہقی عن عائشہ رضی اللہ عنہا وصحیح السیوطی فی الجامع الصغیر ج ۱ ص ۱۷۱

”سب سے بڑا با برکت نکاح وہ ہے جس میں مؤنث (مشقت) کم ہو۔ پس جہاں تک ہو سکے نکاح میں آسانی اور سہولت کا سامان کرنا چاہیے تاکہ ہر مسلمان بہ سہولت زنا سے بچ سکے نکاح میں جس قدر دشواریاں پیدا کی جائیں گی اسی قدر زنا کو ترقی ہوگی۔ عبد اللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں نکاح (کرنے) میں بس چار آدمیوں کی ضرورت ہے ایک وہ جو اپنی لڑکی کو نکاح میں دیتا ہو

ایک وجہ نکاح کرتا ہو اور دو گواہ (اس کو ابن الی شہید نے صنف میں اور یہی نے روایت کیا ہے) اور اس کی سند کو صحیح بنالیا اس پر زیادتی کرنا اور نکاح خوان رجسٹرار اور رجسٹری کو لازم کرنا اور جو ایسا نہ کرے اس کو مجرم قرار دینا اور سزا کے قید یا جمانہ کا مستحق قرار دینا نکاح کو دشوار بنانا ہے اور نکاح کی راہ میں دشواریاں پیدا کرنے سے شہوانی جذبات کی تحریک کے دروازے کھلتے ہیں۔ موفق ابن قدامہ المغنی فرماتے ہیں اس میں اختلاف ہے کہ نکاح کے دو گواہ عادل ہونے چاہئیں یا فاسق گواہ بھی کافی ہیں امام شافعی رحمۃ اللہ کے ہاں عادل ہونا ضروری ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک دو فاسقوں کی موجودگی بھی کافی ہے مگر دو مستور الحال گواہ سب کے نزدیک کافی ہیں کیونکہ نکاح کا دس میں بھی ہونا ہوا ورنہ جگہ میں بھی اور عام لوگ عدالت شرعیہ کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتے تو اس قسم کی قیود سے نکاح میں دشواری ہوگی اس لئے ظاہری حالت کا دیکھ لینا کافی ہے (ج ۲، ص ۳۲۴) آپ نے دیکھا کہ دیگر معاملات میں گواہوں کا واقعی طور پر عادل ہونا ضروری ہے مگر نکاح میں بالاتفاق ظاہر میں عادل ہونا کافی ہے تحقیق حال کی ضرورت نہیں سمجھی گئی تاکہ نکاح میں دشواری نہ ہو اور امام ابو حنیفہ نے تو اس سہولت ہی کی بنا پر دو فاسقوں کی گواہی سے بھی نکاح کو درست مان لیا ہے گو قاضی کی عدالت میں ان کی شہادت سے نکاح ثابت نہ ہو سکے مگر صحت نکاح کے بعد زنا سے تو بچ جائے گا۔ الغرض نکاح ان سہ ضروریہ میں سے ہے بغیر نظام معیشت قائم نہیں ہو سکتا ان کو جہاں تک ہو سکے آسان سے آسان تر کرنا چاہیے شریعت نے نکاح اور زنا میں فرق کرنے کے لئے چند قیودیں نکاح میں برٹھا دی ہیں وہی کافی ہیں ان پر زیادتی کرنا کسی طرح درست نہیں۔ شرعاً نکاح خواں کی ضرورت ہے نہ رجسٹری کی بس دو گواہوں کے سامنے عورت یا اس کے ولی اور نہ نکاح کرنے والے مرد کا ایجاب قبول کافی ہے اس پر رجسٹری فیس کا اضافہ کرنا بے جا پابندی اور زیادتی نہیں تو اور کیا ہے؟ شریعت نے سہولت نکاح کے لئے مہر کی مقدار بہت کم مقرر کی ہے جو فقہاء حنفیہ کے نزدیک دس درہم (یعنی دو تولہ ساڑھے آٹھ ماشہ چاندی) ہے جس کی قیمت چند روز پہلے تین روپیہ ہی کے قریب تھی جو آج کل رجسٹرار نکاح کی فیس ہے اور شافعیہ کے نزدیک کوئی مقدار مقرر نہیں زوجین اپنی رضا مندی سے جتنا چاہیں مقرر کر لیں ولو خاتما من حدید چاہے لوہے کی انگوٹھی بھی ہو پھر جن فقہانے کم سے کم مہر کی مقدار دس درہم بتائی ہے وہ بھی اس کے فوری ادا کو واجب نہیں کہتے بلکہ مہر معجل اور مؤجل کا اختیار دیتے ہیں ان تمام سہولتوں کو نظر انداز کر کے رجسٹرار نکاح خواں کے نکاح پر ٹھونکنے یا بعد نکاح کے اس کے رجسٹریں اندراج کرانے اور اس کو تین روپیہ فیس فوری ادا کرنے کا لزوم سہولت کو دشواری بدلنا ہے یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ انتظامی مصالح سے آج بہت سے وہ منصب ضروری سمجھے جاتے ہیں جن کا شریعت اسلامیہ میں سرے سے کوئی وجود ہی نہیں اگر انتظامی مصالحت سے نکاح کے لئے بھی ایک منصب نکاح خواں کا وضع کر دیا جائے اس میں کوئی شرعی قباحت لازم نہیں (ص ۱۷۱) میں کہتا ہوں امور انتظامیہ کی حد تک ضروری منصب قائم کرنے کا سلاطین و امار کو اختیار حاصل ہے بشرطیکہ واقعی ضرورت ہو فرضی نہ ہو؟ اور امور شرعیہ میں ان کو دخل دینے کا یا کوئی ایسا منصب مقرر کرنے کا اختیار نہیں جس سے مقاصد شرعیہ فوت ہوتے ہوں۔ ہم اوپر وضاحت سے بتا چکے ہیں کہ باب نکاح میں رجسٹرار نکاح خواں کے تقریر سے وہ سہولت تشدد سے بدل جاتی ہے جو نکاح کے بارے میں شریعت کو مد نظر ہے اس لئے ایسا منصب مقرر نہیں کرنا چاہیے لکن منصب قاضی قائم کر دینا چاہیے جو زمانہ خلاف راہدین سے برابر جلا آرہا تھا ہندوستان میں انگریزوں نے اس کو منسوخ نہیں کیا ہے۔ حسب قضا قائم کر دینے سے تمام حائل جھگڑوں کے تصفیہ کی شرعی صورت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ سہولتیں بھی قائم رہتی ہیں جو نکاح کے باب میں مطلوب و مقصود ہیں!

تعدد از دواج

اس مسئلہ میں مصنف کتابچے نے اول تو دعویٰ کیا ہے کہ قرآن کریم میں تعدد از دواج کی صرف ایک جگہ اجازت آئی ہے اور وہ سورۃ النسا کی تیسری آیت ہے (مصلح) تو گو یا قرآن کریم میں کسی حکم یا اجازت کا صرف ایک بار آنا کوئی اہمیت نہیں رکھتا، اُسے بار بار آنا چاہیے، یہ کتنی بے دانشی کی بات اور غیر قرآنی فکری ہے، پھر دعویٰ کیا ہے کہ یتامی کے مفہوم میں نابالغ اور بالغ یتیم لڑکے لڑکیاں بالغ اور جوان بلکہ عہد رسیدہ بیوہ عورتیں سب ہی شامل ہیں میں عرض کرتا ہوں کہ کیا اسی ایک آیت میں یا تمام آیات میں جو یتامی کے متعلق ہیں؟ پہلی صورت میں تخصیص کی دلیل کیا ہے۔

دوسری صورت میں دابتوا لیتامی حتیٰ اذا بلغوا النکاح اور ”وبدا اسماء ان یکسوا“ اس دعویٰ کو باطل کر رہا ہے۔ اور آیت نسا کا ترجمہ یوں کیا ہے اور اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ تم جو ان یتیم لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو مذکورہ عورتوں میں سے جو تم کو پسند ہو نکاح کرلو دو دو اور تین تین اور چار چار عورتوں سے۔

(جواب) یہ کونسی منطق ہے کہ جن کے بارے میں انصاف نہ کرنے کا اندیشہ ہو ان ہی میں سے چار تک نکاح کرلو اس طرح بے انصافی کا احتمال قوی ہو گا یا زائل؟ اس آیت میں یتیم جو ان لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کا تذکرہ ہو رہا ہے کہ اگر ان کے ساتھ (نکاح کئے بغیر) کسی اور طرح کا عدل و انصاف کا سلوک نہ ہو سکے تو پھر اس کی اجازت ہو کہ ان یتیم جو ان لڑکیوں اور بیوہ عورتوں میں سے جو تمہیں پسند ہوں ان میں سے دو دو تین تین چار چار کو پسند کر لے اور انہی راقم الحروف عرض پر داز ہے کہ مولانا حکیم الامت تھا فوجی اس آیت کے ترجمہ میں لفظ ”اور“ کا اضافہ کیا تھا جس کی دلیل بھی حدیث عائشہؓ میں موجود ہے اس کو تو یہ کہہ کر تم نے رد کر دیا کہ قرآن کریم میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس کا ترجمہ ”اور“ کے لفظ سے کیا جائے مگر خود جو بریکٹ میں (نکاح کئے بغیر) بڑھا ہے ہے سورۃ قرآن کے کس لفظ کا ترجمہ ہے؟ اذا فأت الشرط فأت الشرط وجب شرط ہی نہ پائی جائے تو مشروط بھی نہیں پایا جاسکتا قرآن کریم نے تعدد از دواج کو اس شرط کے تحت مشروط کیا ہے ”تمہارے معاشرہ میں یتیم لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کے ساتھ انصاف اور عدل کا سلوک نہ ہو سکے“ کا اندیشہ ہو جائے۔ (مصلح)

(جواب) اس میں تمہارے معاشرہ قرآن کے کس لفظ کا ترجمہ ہے؟ ہمیں دیکھنا چاہیے کہ آیا آج معاشرہ میں یتیم لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کا کوئی پیچیدہ سوال درپیش ہے یا نہیں ص ۸۸

(جواب) پہلے معاشرہ کی قید کو قرآن سے ثابت کر دیکھو سوال کو اپنی طرف سے بلا دلیل قرآن میں قیدیں بڑھا کر معاشرہ کا سوال کھرا کر دینا سراسر تحریف اور تفسیر بالرائے نہیں تو اور کیا ہے؟ ”وہ ہمارا اسلاف مجاہد تھے تن آسان نہیں تھے ان کے دور میں یتیم لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کا لایخل مسئلہ موجود تھا۔۔۔۔۔۔ مگر ہم اس درجہ کے مسلمان نہیں رہے جیسے ہمارے اسلاف تھے ہم جہاد سے کنارہ کش ہو کر رہ گئے ہیں اس لئے ہمارے معاشرہ میں وہ سوال ہی باقی نہیں رہا اس لئے ہم اس اجازت سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے مثلاً اس کے جواب میں گزارش ہے کہ یہاں بھی وہی سوال ہے کہ قرآن میں معاشرہ کا اکثریت یتامی اور بیوگان کا ذکر ہی کہاں ہے؟ جو طبقہ حدیث کا منکر ہے وہ قرآن میں اسی طرح کی قیدیں بڑھا کر اپنا اُلوسیدھا کیا کرتا ہے اور لوگوں کو دھوکہ دیتا ہے کہ قرآن سے یہ مسئلہ ثابت ہو رہا ہے؟ یہ تو اجمالی جواب تھا اب تفصیل سنئے مصنف کتابچے نے دعویٰ کیا ہے کہ تعدد از دواج کی اجازت قرآن میں صرف ایک جگہ آئی ہے (الح) یہ عنوان غلط ہے اُس کو یہ کہنا چاہیے کہ تعدد از دواج کی تحدید قرآن میں صرف ایک جگہ آئی ہے

درہ اجازت بصیغہ عموم تو اور جگہ بھی موجود ہے۔ سورۃ النساء ہی میں محرمات کے ذکر کے بعد فرمایا ہے و احل لکم ما وراء ذالک لمن یبتغوا
 باموالکم اور تمہارے واسطے ان کے سوا سب عورتیں حلال ہیں کہ ان کو اپنے مالوں کے ذریعہ طلب کرو۔ چون کہ اس میں کوئی تحدید نہیں
 بلکہ عموم کی وجہ سے چار سے زیادہ کی اباحت بھی مفہوم ہو رہی ہے اس سے منسربین کہ تصریح کرنا پرہیزی کہ ما وراء ذالک کے عموم سے مافوق ا
 لاریج چار سے زیادہ کو مستثنیٰ کیا جائے گا (المظہری ۲۶۰ ص ۱۱۱) اس ماح سورۃ مادہ کی آیت الیوم احل لکم الطیبات و طعام الذین
 اولوا الکتاب حل لکم و طعامکم حل لھم و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذین اولوا الکتاب من قبلکم اذا اتیتھن اجوز
 ھن۔ (الایۃ) آج تمہارے لئے سب پاکیزہ (اچھی) چیزیں حلال کر دی گئیں اور اہل کتاب کا کھانا بھی تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا کھانا
 ان کے لئے حلال ہے (تو تم ان کو اپنا کھانا کھا سکتے ہو) اور پاک و امن مسلمان عورتیں اور پاک و امن اہل کتاب کی عورتیں بھی تمہارے
 لئے حلال ہیں جب کہ ان کو مہر ادا کر دو۔ یہاں بھی و المحصنات جمع کا صیغہ الف لام کے ساتھ لایا گیا ہے جو عموم یا استغراق کو مقتضی
 ہے اس لئے مفسرین کو یہاں بھی کہنا... پرہیز کہ اس عموم سے وہ محرمات مستثنیٰ ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے اور چار سے زیادہ نکاح بھی مستثنیٰ
 ہے کیوں کہ سورۃ النساء میں تحدید نازل ہو چکی ہے۔ معلوم ہوا کہ سورۃ نساء کی تیسری آیت جواز اور اذن و ان کے متعلق نہیں ہے
 بلکہ تحدید اذن و ان کے متعلق ہے جواز کے لئے تو دوسری آیتیں بھی موجود ہیں۔ جہاں یتیموں کا ذکر ہے نہ بیوہ عورتوں کا نہ وہاں معاشرہ
 کا سوال کھڑا کیا جاسکتا ہے نیز حدیث میں ہے کہ سعید بن جبیر سے عبد اللہ بن عباس نے پوچھا تم نے نکاح کیا ہے؟ کہا نہیں فرمایا
 نکاح کہ نوافل خیر ھذا الامۃ اکثر النساء کس مت میں اچھا وہی ہے جس کی بیویاں زیادہ ہوں اس کو امام بخاری ۲۶۰ ص ۵۵۸ وغیرہ
 نے روایت کیا ہے اور کسی عمل کی فضیلت صحابی اپنی رائے سے نہیں بیان کر سکتا اس لئے یہ حدیث موقوف بحکم مرفوع ہے۔

پھر دعویٰ کیا ہے کہ یتیم کے مفہوم میں نابالغ اور بالغ یتیم لڑکے لڑکیاں اور جوان بلکہ عمر رسیدہ بیوہ عورتیں سب ہی شامل
 ہیں اور جصاص کے اقوال سے اس کو ثابت کیا ہے۔ مگر جصاص نے اس کے بعد متصلاً بھی تو فرمایا ہے۔ و قدر وی علی ابن ابی
 طالب و جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یتیم بعد ھلم حضرت علیؑ اور جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم سے روایت کیا ہے کہ بلوغ کے بعد یتیمی نہیں۔ و ھذا صوال تحقیق فی الیتیم و بعد البلوغ یسمی یتیمًا مجازاً۔ یتیمی کے حقیقی معنے
 یہی ہیں بلوغ کے بعد کسی یتیم کو یتیم کہنا مجاز ہے۔ تفسیر مظہری میں ہے ۲۶۰ ص ۱۱۱ معنی لغوی کے اعتبار سے یتیم کا اطلاق بالغ نابالغ
 دونوں پر ہو سکتا ہے لیکن عرف میں نابالغوں ہی کو یتیم کہا جاتا ہے (اور یہی شرعی معنی ہیں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ بلوغ کے بعد یتیمی نہیں اس کو ابوط و قے حضرت علیؑ سے بسند حسن روایت کیا ہے پس یہ دعویٰ غلط ہے کہ یتیم کا مفہوم عربی
 زبان میں وہ تو قطعاً نہیں جو ہمارے ہاں اردو زبان میں رائج ہے (۱) بلکہ عربی کا عرف بھی وہی ہے جو اردو کا ہے اور شرعی عرف
 بھی یہی ہے پھر اس سورت میں کی دوسری آیت میں و اتوا الیتامیٰ اموالھم آیا ہے کہ یتیموں کو انکے مال سے دو۔ یہاں نابالغ لڑکے
 اور لڑکیاں ہی مراد ہیں بالغ یا جوان بیوہ عورتیں مراد نہیں۔ خود جصاص راوی نے تصریح کی ہے کہ آیت کا یہ مطلب نہیں کہ یتیمی کی حالت
 ہی میں مال انکے حوالے کر دو کیونکہ دوسری آیت میں آگے آرہے کہ یتیموں کو آزما کر صلاحیت دیکھ کر مال دینا چاہیے (۲) ۲۶۰ ص ۱۱۱
 معلوم ہوا کہ یتیم امی سے مراد نابالغ ہیں پھر اس کے بعد ہی سلسلہ کلام میں و اتوا الیتامیٰ حے اذا بلغوا النکاح موجود ہے کہ یتیموں کو
 نکاح سے پہلے آزماتے رہو یہاں تک کہ جب وہ نکاح کے قابل ہو جائیں اور تم ان میں صلاحیت کے آثار دیکھو تو مال ان کے
 حوالہ کر دو۔ ظاہر ہے کہ یہاں یتیم امی سے نابالغ لڑکے اور لڑکیاں ہی مراد ہیں جن کے باپ ہوں۔ یہاں بالغ یتیم ہرگز مراد نہیں بیوہ
 عورتوں کا احتمال پھر تیسری آیت ہی میں یتیم امی سے بالغ نابالغ یتیم لڑکے لڑکیاں اور جوان بیوہ عورتیں مراد لینے کی کوئی وجہ؟

پھر مُصَنَّف کو معلوم ہونا چاہیے کہ کسی تیسری آیت سے امام جصاصؒ نے باب تزویج الصغار قائم کر کے نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح پر استدلال کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی جصاص نے باللائل ثابت کیا ہے کہ اس آیت کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایت ہی صحیح اور راجح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ان یتیم نابالغ لڑکیوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو ایسے اولیاء کی نگرانی میں تھیں جن کے لئے ان لڑکیوں سے نکاح کر لینا جائز تھا اور وہ معمولی مہر میں ان سے نکاح کر لیتے تھے آیت میں اس سے منع کیا گیا کہ ایسی حالت میں یتیم لڑکیوں سے نکاح نہ کرو ان کے ساتھ انصاف کرو ورنہ دوسری عورتوں سے نکاح کر لو جو تمہارے ہاتھ تلے نہ ہوں۔ پھر یاد شرم کو بالائے طاق رکھ کر آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے: ”اگر تم کو اس بات کا احتمال ہو کہ تم جو ان یتیم لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کے بارے میں انصاف نہ کر سکو گے تو مذکورہ عورتوں میں سے جو تم کو پسند ہوں نکاح کر لو (الخ) اور اس ترجمہ کو اصولاً صحیح بتلایا ہے محترم شخص کو زبان عربی فصیح سے کچھ بھی واقفیت ہو وہ اس ترجمہ کو مترجم کے منہ پر سے مارے گا اولاً اس لئے کہ اس نے ان لافقت طو اسے یتیموں بیواؤں کی خبر گیری اور کفالت نہ ہو سکتا مراد لیا ہے (ص ۵۸) اس کو بخاور عرب میں بے انصافی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا اس صورت میں عبارت اس طرح ہوتی فان ختمتم ان لا تعبدوا اللہ یعنی دوسرے اگر نساء سے مذکورہ عورتیں مراد ہوتیں تو فانی کو مخاطب حکم نہیں فرمایا جاتا لفظ الیتامیٰ کی جگہ ضمیر نہ لانا دوسرا لفظ لانا کیا بے کار ہی ہے؟ اور یہ ایک ہی کہ لفظ نساء پر الف، لام تعریف کا آرہا ہے (الخ) عقل مند کو اتنی بھی خبر نہیں کہ جمع پر الف لام سے جنس یا استغراق مراد ہوتا ہے خاص افراد مراد نہیں ہوتے۔ اگر آیت میں اس کے بعد مثنیٰ وثلاث ورباع نہ ہوتا تو یہی لفظ النساء لاحد و لکاحوں کے جواز کو ثابت کر دیتا۔ اوپر سے یتیموں کے حقوق مالیک کا ذکر آ رہا ہے کہ ان کے اموال میں گڑ بڑ نہ کرو ان کے اموال دینے رہو (یعنی بلوغ سے پہلے ان پر خرچ کرتے رہو اور نابالغ ہونے پر ان کے حوالے کر دو) ان کے لچھے اموال سے اپنے خراب مال کو نہ بدلو۔ بڑا گناہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس آیت میں یہ قید نہیں ہے کہ معاشرہ میں یتیموں یا بیواؤں کی کثرت ہو اور وہ معاشرہ کالائجل بیچیدہ مستبد بن گیا ہو بلکہ عام حکم ہے خواہ یتیم دو چار ہوں یا سو دو مو یتیموں کے اموال میں گڑ بڑ نہ کرنا کسی حال میں جائز نہیں ابھی حقوق مالیک کا ذکر اس تیسری آیت میں ہے کہ بعض اولیاء اپنے ہاتھ تلے کی یتیم نابالغ لڑکیوں سے معمولی مہر پر نکاح کر لیتے پورا مہر نہ دیتے تھے اس پر تنبیہ کی گئی کہ اگر یتیم لڑکیوں سے بے انصافی کا احتمال ہو کہ ان کے حقوق کا مطالبہ کرنے والا دل کے سوا کوئی نہیں ہوتا اور وہی خود ہی اس سے نکاح کر رہے اور اپنے ہاتھ تلے ہونے کی وجہ سے پورے انصاف کی اس کو امید نہیں) تو ان سے نکاح نہ کرو اور عورتوں میں سے جو پسند ہوں ان سے نکاح کر لو۔ دو دو تین تین چار چار تک۔ مصنف کتاب نے جو ترجمہ کیا ہے عورت کے لحاظ سے غلط ہونے کے علاوہ اس میں یہ بھی خرابی ہے کہ اس تیسری آیت کا تعلق یتیموں کے حقوق مالیک سے باقی نہیں رہتا حالانکہ اس سے اوپر دوسری آیت میں اور اس کے بعد چھٹی آیت ولا تقوا السفہاء اموالکم اللہ جعل اللہ کلمہ قیاماً لہم قوم فیہما واکسوم وقولہم قولاً مع وفاء اور ساتویں آیت وابتنوا الیتامیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیہم اموالہم ولا تاكلوها (ان یکسبوا) (الخ) میں بھی صراحتہ حقوق اموال کا ذکر ہے پھر اس تیسری آیت کو حقوق اموال سے الگ کر کے ایسی خاص حالت پر محمول کرنا کہ معاشرے میں یتیم لڑکیوں کا ایسا کوئی بیچیدہ سوال درپیش ہو کہ ان کی خبر گیری اور کفالت کی کوئی صورت نہ ہو یا عباد بدو کے سوا اور کیا ہی؟ پھر اگر اس آیت کو معاشرہ کی خاص حالت پر محمول کیا جائے گا تو ریتامیٰ کے بارے میں جتنے احکام یہاں مذکور ہیں سب کو ایسی خاص حالت پر محمول کرنا ہوگا لہٰذا جو قوفوں کے حوالہ اپنے مال نہ کر جس کو اللہ نے تمہاری زندگی کے بقا کا ذریعہ بنایا ہے ان میں سے ان کو کھلاتے پہناتے رہو اور ان سے ابھی بات کہتے رہو اور یتیموں کو آزمائے رہو یہاں تک کہ جب وہ نکاح کے قابل ہو جائیں تو اگر تم ان میں سمجھ (اور سلیقہ) پاؤ، تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو، اور تم ان کے مالوں کو مسرفانہ طور پر نہ اڑاؤ۔

کہ جب معاشرہ میں یتیموں کا مسئلہ پیچیدہ ہو تو ان کے مال ان کو دے دیا کرو اور بڑے ہونے سے پہلے ان کے مال میں فضول خرچی دیکھا کرو ورنہ سب کچھ کر لیا کرو اور اس کو کوئی عاقل تسلیم نہیں کر سکتا تمام مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامیٰ میں بھی یتیموں کے مالی حقوق کا ذکر ہے ان کی خبر گیری یا کفالت کا کوئی ذکر نہیں اگر کسی کو ہمت ہو تو وہ سلف میں سے کسی کا قول دھکارتے جس نے اس آیت کو معاشرہ کی خاص حالت پر محمول کیا ہو اگر ایسا نہیں تو صرف اس لئے کہ یہاں یتامیٰ کا ذکر آگیا ہے آیت کو معاشرہ کی خاص حالت پر محمول کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی آیت وضو میں فاعسلو وجوہکم وایدیکم الخ (جب نماز کو کھڑے ہو تو منہ ہاتھ پیر کو دھو لیا کرو سر کا مسح کر لیا کرو) کو معاشرہ کی خاص حالت پر محمول کرنے لگے کہ عرب کے بدوؤں کو صفائی کا اہتمام نہ تھا اس لئے وضو کا حکم دیا گیا اور اس کا لغو ہونا ظاہر ہے پس آیت کا صحیح ترجمہ وہی ہے جو حکیم الامتہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا ہر قرآن میں بجائے فاتحہ ما طالبکم منہن کے من النساء فرمانا خود اس کی دلیل ہے کہ اور عورتوں سے نکاح مراد ہے مذکورہ یتیموں سے نہیں مصنف لکھا چوکہ تسلیم ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کی وجہ سے مفسرین اور ترجمین نے ترجمہ میں لفظ اور کا اضافہ کیا ہے (ص ۸۶) تو اس اجماعی تفسیر و ترجمہ کے بدلنے سے کیا حق ہے؟ جبکہ عربی زبان۔ اس کے محاورات۔ اور علوم قرآن اور علوم حدیث اور اصول شریعت سے مصنف کو واقفیت نہیں اور اس جہل بے خبری پر قرآن بھی اور عربی دانی کے کیا دعوے ہیں؟

کہا گیا ہے کہ اس آیت میں یتیم جو ان لڑکیوں اور بیوہ عورتوں کا تذکرہ ہو رہا ہے کہ اگر ان کے ساتھ (بغیر نکاح کئے) کسی اور طرح عدل وانصاف کا سلوک نہ ہو سکے تو پھر اس کی اجازت دی جاتی ہے کہ ان یتیم جو ان لڑکیوں اور بیوہ عورتوں میں سے جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو تین تین چار چار اپنے نکاح میں لے آؤ (ص ۸۷) ہم بتلا چکے ہیں کہ یہاں جو ان یتیم لڑکیوں یا بیوہ عورتوں کا بالکل ذکر نہیں یہاں صرف نابالغ یتیم لڑکیوں کا ذکر ہے یہی سبب مفسرین و مترجمین نے اس سے سمجھا ہوا اور یہی حضرت عائشہؓ اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مروی ہے اور یہی آیت کے سیاق و سباق سے مفہوم ہو رہا ہے احکام القرآن جصاص رازی میں ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ آیت بالغ عورتوں کے بارے میں ہونا بالغوں کے بارے میں نہیں تو ہم کہیں گے کہ دو وجہ سے یہ دعویٰ غلط ہے ایک یہ کہ آیت وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامیٰ میں لفظ یتامیٰ کا حقیقی مصداق نابالغ یتیم ہی ہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لا یتیم بعد الحکم بالغ ہونے کے بعد یتیمی نہیں رہتی اور کلام کو حقیقت سے مجاز کی طرف پھیرنا بلا دلیل جائز نہیں اور بالغ عورت کو مجازاً یتیم کہہ دیا جاتا ہے دوسرے حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ نے اس آیت کی جو تفسیر کی ہے وہ بالغ عورتوں کے حق میں صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ بالغ اگر مہر خاندانی سے کم پر راضی ہو جائے تو نکاح جائز ہے اور کسی کو اس پر اعتراض کا حق نہیں پس ثابت ہو گیا کہ آیت (وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامیٰ) میں یتامیٰ سے مراد نابالغ یتیم لڑکیاں ہیں جن سے معمولی مہر پر ولی نکاح کرتا ہے جس کی پرورش میں وہ ہیں (ج ۲ ص ۲۷۱) اس پر آپ نے بریکت میں جو (نکاح کئے بغیر) بڑھایا ہے قرآن کے کس لفظ سے یہ قید مفہوم ہو رہی ہے؟ یہ حال ہے منکرین حدیث کا کہ تمام مفسرین و مترجمین نے حضرت عائشہؓ و ابن عباسؓ رضی اللہ عنہم کی حدیث کی بنا پر ترجمہ میں لفظ ”اور“ بڑھادیا تھا وہ تو غلط ہو گیا اور یہ خود بلا دلیل ”نکاح کئے بغیر“ کی قید بڑھایا ہے ہیں وہ صحیح؟ اذالم تتخی فاصنع ما شئت!

حضرت عائشہؓ کی روایت میں یتیم اور بیوہ عورتوں کا سوال پیدا ہو جانے کے بعد معاشرہ کا سوال تمہاری خود کی ایجاد ہے حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ایسی عورتیں عموماً پیش آتی تھیں یہی حدیث میں نہیں کہ جن کی کفالت میں ایسی یتیم لڑکیاں

اور بیوہ عورتیں، بیوہ عورتوں کا بھی حدیث میں کوئی ذکر نہیں بیٹا سہی اپنی حقیقت عرفیہ و شرعیہ میں استعمال ہوتا ہے جو اس جگہ صرف نابالغ یتیم لڑکیوں پر قصداً قاتا ہے جو مال دار ہوئی تھیں اور باوجود ان کی طرف رغبت نہ ہونے کے محض ایسے اموال پر قبضہ جانے کی خاطر ان سے نکاح کر لیا کرتے تھے مگر ازدواجی مراسم ادا نہیں کرتے تھے اور نہ ان کا مناسب مہر ادا کرتے تھے ظاہر ہے کہ یہ عورت حال ان بیوہ اور یتیم عورتوں کے مسئلہ کا کوئی حل نہیں تھی (میں کہہ چکا ہوں کہ یہاں معاشرہ کے کسی پیچیدہ سوال کے حل کا کوئی ذکر نہیں صرف یتیموں کو مالی نقصان پہنچانے سے روکنا مقصود ہے کہ اس صورت میں یتیم لڑکیوں کو مہر کم دیا جاتا تھا اس سے روکا گیا ہے) اس کے بعد دھوئی کیا گیا ہے کہ شان نزول کا اعتبار نہیں ہوتا علماء اصول کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ العبرة بعموم الالفاظ لا بخصوص الموطأ یعنی اعتبار الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے خصوصی شان نزول کا نہیں ہوتا لہذا یہاں شان نزول کا سہارا لینا خود اصول فقہ کے مسلمات کے بھی خلاف ہے اس شان نزول سے قطع نظر کر کے قرآن کریم کے الفاظ پر غور کرنا ہوگا۔

اس کے جواب میں عرض رہے کہ اصول فقہ کو کسی نے پرکھ کر یا د بھی رکھا ہو تو وہ ہرگز ایسی بے تکی بات نہیں کہہ سکتا فقہا کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ شان نزول سے قطع نظر کر لینا جائز ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرآن کے الفاظ عام ہوں تو حکم کو مورد نزول کے ساتھ خاص نہ کیا جائے گا بلکہ مورد نزول کے ساتھ دوسرے افراد کو بھی حکم شامل ہوگا۔ مقدمہ رابع میں ہم نے بتلا دید ہے کہ جو صحابی بزمانہ نزول وحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں موجود ہوا اگر وہ اس وحی کی تفسیر یا شان نزول بیان کرے تو اس کا قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے (یعنی قول رسول اللہ شمار ہوگا) امام جہاں رازی نے بھی اس کی تہہ جیج کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ تم نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی تفسیر کو سعید بن جبیر وغیرہ کی تفسیر پر ترجیح کی ہے دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو ان حضرات کے اقوال میں کچھ منافات نہیں سب کو جمع کیا جاسکتا ہے پھر ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ فرماتے ہیں کہ آیت اس بابے میں نازل ہوئی اور یہ بات وہ اپنی بات سے نہیں کہہ سکتے بلکہ توقیف ہی سے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہی کہہ سکتے ہیں پھر وہ سب نزول اور واقعہ بھی بیان کر رہے ہیں اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس آیت کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ رضی اللہ عنہم کی روایت سے سہارا لینا ضروری ہے اور اس کو کسی طرح چھوڑا نہیں جاسکتا، کیونکہ صحابی شاہد نزول کا قول حکم قول رسولؐ ہے رہا یہ کہنا کہ لیکن اس شان نزول سے یہ بات تو کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتی کہ عام حالات میں بھی ایک سے زیادہ شادیاں کی جاسکتی ہیں جب کہ تعدد ازدواج کا حکم اس شرط کے تھا مشروط ہے کہ معاشرہ میں یتیم اور بیوہ لڑکیوں کا کوئی مسئلہ موجود ہو اور ان کے ساتھ اس کے بغیر عدل و انصاف کا سلوک نہ ہو سکتا ہو کہ لوگوں کو تعدد ازدواج کی اجازت دی جائے (صفحہ ۹) ”عورت کا عائلی مقام کے مصنف کا یہ فرمانا بنار الفاسد علی الفاسد ہے یہاں نہ معاشرہ میں یتیم اور بیوہ لڑکیوں کا کوئی مسئلہ موجود ہونے پر اشارہ ہے نہ اس پر کہ جب ان کے ساتھ نکاح کئے بغیر عدل و انصاف کا سلوک نہ ہو سکے۔ یہاں تو صرف یتیموں کے مال میں گڑبڑ کرنے اور یتیم لڑکیوں کو مہر کم کیے کے مالی نقصان پہنچانے سے منع کیا گیا ہے چونکہ یتیم دوسروں کا دست نگر ہوتا ہے ان کے اموال کو جاہلیت میں بھی خرب و بربود کیا جاتا تھا اور آج بھی کیا جا رہا ہے اسی سے روکنا مقصود ہے خواہ مخواہ معاشرہ میں یتیم اور بیوہ لڑکیوں کا مسئلہ کھڑا کر لینا اور ان سے نکاح کئے بغیر اس مسئلہ کا حل نہ ہو سکتا ایجاد بندہ ہے اور کچھ نہیں قرآن کے الفاظ پر غور کرنے سے ہرگز یہ سمجھ میں نہیں آسکتا نہ آج تک کوئی مفسر اور مترجم سمجھا تفسیر والے اس کا نام ہے۔ آیت کا مطلب صاف یہی کہ اگر تم کو یتیم لڑکیوں کے ساتھ (اس لئے کہ وہ تمہاری پرورش میں ہیں) بے انصافی کا احتمال بھی ہو تو ان سے نکاح کرو اور عورتوں سے اپنی پسند کے موافق نکاح کرو دو تین تین چار چار تک۔ اس

یہ کہنا کہ ہی آیت میں فان خفتم ان لا تعدوا فواحدة کے اندر جو ایک سطر بعد آ رہا ہے شرط کا لحاظ کیا جاتا ہے اگر نا انصافی کا اندیشہ ہو تو پھر ایک ہی بیوی کرو اور ایک سطر پہلے وہی لفظ وان خفتم ان لا تقسطوا فی الیتامیٰ آجاتا ہے تو آپ اس شرط کو بالکل ہی لغو دلیے اثر قرار دے دیتے ہیں، (مثلاً) بالکل غلط ہے جو مطلب آیت کا حضرت عائشہؓ نا اور ابن عباسؓ نے بیان فرمایا ہے اور بے انصافی کی صورت انھوں نے بیان کی ہے اس کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس ولی کے قبضہ میں کوئی یتیم لڑکی ایسی ہو جس سے شرعاً اس کا نکاح جائز ہو وہ اسی وقت اس سے نکاح کر سکتا ہے جب کہ مہر پور لے لے اور حسن معاشرت کے حقوق اچھی طرح ادا کرے اگر اس میں کوتاہی کا احتمال بھی ہو تو یتیم سے ہرگز نکاح نہ کرے بلکہ اور غور تو اس سے نکاح کرے۔ کہتے فان خفتم ان لا تقسطوا میں شرط کا کس نے انکار کیا؟ ان تم جو آیت میں اپنی طرف سے معاشرہ کا پیچیدہ سوال کھڑا کر رہے ہو اور اس کے ساتھ ہی تعدوا زوجاتکم کو مشروط کر رہے ہو اس کا البتہ انکار کیا جا رہا ہے کیوں یہ سب ایجاب دہرہ ہے جس پر نہ قرآن کے الفاظ میں اشارہ ہے نہ مفسرین صحابہ کے کلام میں۔ اس کے بعد دو صفحہ تک ان آیات کو پیش کرنا جن میں فان خفتم کا لفظ آگیا ہے اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہر جگہ فقہاء نے شرط کو ملحوظ رکھا ہے مگر فان خفتم ان لا تقسطوا میں ملحوظ نہیں رکھا۔ اہل فریبی کے سوا کچھ نہیں سہم بتلا چکے ہیں کہ یہاں بھی مفسرین صحابہ کی تفسیر کے مطابق شرط کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اب دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کچھ بھی خدا کا خوف دل میں ہے تو قرآن کی آیتوں میں اپنی طرف سے گڑھ گرٹھ کر معاشرہ کا سوال پیدا نہ کرو صحابہؓ کی تفسیر مانو اور اسی کے موافق آیت کی تفسیر کو تفسیر بالرائے سے توبہ کرو کہ یہ سراسر زندہ اور الحاح ہے۔

آخر میں اس پر بھی تنبیہ کر دینا ضروری ہے کہ اذا فوات الشرط فوات المشروط منطقی قاعدہ ہے فقہاء کا مسلہ قاعدہ نہیں ہے اگر مصنف، کتاب نے اصول فقہ کو بڑھ کر بھلا یا نہ ہوتا تو اس کو معلوم ہوتا کہ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جب نفس میں کوئی حکم شرط یا قید کے ساتھ مشروط یا مقید ہو تو مشروط یا قید کے فوت ہونے سے حکم بھی منتفی ہو جائے گا یا نہیں؟ حنفیہ کا مذاہب اس باب میں یہ ہے کہ وجود شرط کی صورت میں تو حکم ثابت ہوگا مگر شرط کے فوت ہونے سے حکم کا انتفاء لازم نہیں قرآن میں ہے واذا ضابطہ فی الامن فلیس علیکم جناح ان تقصروا من المصلاة وان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔ اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر گناہ نہیں کہ نماز میں قصر کرو اگر تم کو کفار کی طرف سے فتنہ کا اندیشہ ہو۔ اگر انتفاء شرط انتفاء حکم کو مستلزم ہوتا تو امن وامان کی حالت میں مسافر کو قصر جائز نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق حالت امن میں بھی مسافر کو قصر جائز یا واجب ہے۔ کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں قصر کیا حالانکہ اس وقت مکہ میں کوئی کافر نہ تھا پورا امن وامان تھا اور اسی جگہ فان خفتم الا تعدوا فواحداً (اور اگر تم کو بیویوں میں بے انصافی کا خوف تو بس ایک ہی سے نکاح کرو) میں اگر انتفاء شرط سے انتفاء مشروط کو لازم کہا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص کو چند بیویوں میں بے انصافی کا اندیشہ نہ ہو اس کو ایک عورت سے نکاح جائز نہیں بلکہ ایک سے زیادہ نکاح کرنے چاہئیں اور فقہاء اس طرف گئے بھی ہیں کہ اسلام میں اصل حکم تعدوا زوجاتکم ہے ایک نکاح پر اکتفا کرنا خاص حالت میں ہے جب دو مین میں عدل نہ کر سکے ملاحظہ ہو تفسیر مظہری ج ۲ ص ۹۔ مصنف کتابچہ کے نزدیک جواز تعدوا زوجاتکم اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ یتیموں، بیواؤں کا مسئلہ معاشرہ میں موجود ہو۔ اور بغیر تعدوا زوجاتکم کے حل نہ ہو سکے اس پر علاوہ اس اعتراض کے کہ معاشرہ میں یتیموں، بیواؤں کا مسئلہ موجود نہ ہونے اور بغیر تعدوا زوجاتکم کے حل نہ ہو سکے پر قرآن کا کوئی لفظ دال نہیں اور قرآن میں اس کا اضافہ غلط ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس شرط سے یہ کیوں کہ لازم آیا کہ معاشرہ میں ایسا مسئلہ موجود نہ ہو تو تعدوا زوجاتکم حرام ہے اس کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت ہے آیت کا حاصل اس صورت میں ہوگا کہ وجود شرط کی حالت میں تو تعدوا

ازدواج یقیناً جائز ہے اگر شرط فوت ہو تو آیت اس کے حکم سے ساکت ہے اور عمل سلف سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے تعدد ازدواج پر ہر حالت میں عمل کیا ہے خواہ معاشرہ میں یتیم اور یتیمہ عورتوں کا مسئلہ درپیش ہو یا نہ ہو۔ اسی کو چودہ علمائے اس عنوان سے بیان کیا تھا کہ قرآن جن انبیاء کو خدا کے مقرر کردہ امام اور پیشوا اور مقتدا قرار دیتا ہے ان میں سے بیشتر تعدد ازدواج پر عامل تھے خود سرور انبیاء سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد بیویاں تھیں پھر آپ کے چاروں خلفاء بیشتر صحابہ اکثر اہل بیت اور اسلامی تاریخ کے بیشتر اکابر جن پر مسلمانوں کو فخر ہے بیک وقت متعدد بیویاں رکھتے تھے ان میں سے کس کس کے متعلق آخر آپ ثابت کر سکیں گے کہ ان کو ایک سے زائد بیویاں رکھنے کی سخت ضرورت تھی۔ (اس کو مصنف کتاب کاسلاف کی اٹلیڈا اور جذبات سے کام لینا قرار دیتا اور اس کے جواب میں جہاد کی بہت سی آیتیں نقل کر کے دعویٰ کرتا ہے کہ جس قوم کا گیر بکڑی یہ رہا ہو کہ برابر جہاد کرتی ہو اس پر کبھی ایسا وقت بھی آسکتا ہے کہ اس کا معاشرہ یتیم لڑکیوں اور یتیمہ عورتوں کے سوال سے خالی ہو جائے اب دو سو سال سے ہم ضرور ایسی صورت حال سے دوچار ہیں کہ اللہ کی راہ میں جہاد تو درکنار کسی دنیوی غرض یا ملک گیری کی ہوس یا غنا جنگی کی خواہش کے تحت بھی ہمیں جنگ و جدال سے کوئی سروکار نہیں رہا اب ہمارے ہاں وہ مسئلہ ہی نہیں جس کے لئے اس کی اجازت دی گئی تھی انہ صلاہ اس تطویل لاطائل کا جواب ہم سے بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ آیت فان ختمہم الا تقسطوا فی الیتامی میں نہ جہاد کا کوئی ذکر نہ معاشرہ میں یتیم لڑکیوں اور یتیمہ عورتوں کا مسئلہ پیدا ہونے کے کوئی تعرض۔ اس آیت سے پہلے بھی اور پیچھے بھی یتیموں کے اہول کی حفاظت کا حکم اور ان کو مالی نقصان پہنچانے سے ممانعت مقصود ہے اس حکم کو معاشرہ کی خاص صورت حال پر بحمول کرنا نہ قرآن کے الفاظ سے موافقت کرتا ہے نہ عمل سلف سے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے مان بھی لیا جائے تو کھجی میں سرط کے ذکر کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ شرط نہ ہو تو حکم بھی باقی نہیں رہے گا اس کے لئے مستقل دلیل کی ضرورت ہے۔ یہ سلسلہ میں چودہ علماء کرم نے وزیر قانون پر ایک مٹرائض کیا تھا کہ ”وہ فرماتے ہیں کہ تعدد ازدواج پر وہ اس لئے پابندیاں عائد کر رہے ہیں کہ لوگ اس اجازت سے غلط فائدہ اٹھا کر ایک سے زائد بیویاں کر لیتے ہیں اور عدل کی شرط کو پورا نہیں کرتے۔“ اس سلسلہ میں ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ عدل کا سوال نکاح سے پہلے پیدا ہوتا ہے یا نکاح کے بعد؟ ظاہر ہے کہ یہ سوال ایک سے زائد نکاح کر لینے کے بعد ہی پیدا ہوتا ہے کہ آیا شوہر نے عدل کیا ہے یا نہیں وجہ نکاح بیت قرآن کی رو سے جائز طور پر صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ شوہر نے عدل نہ کیا ہو اور اس وقت اس بیوی کو جس کے ساتھ عدل نہ ہو رہا ہو یہ مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے کہ یا تو اس کے ساتھ عدل کیا جائے یا شوہر صرف ایک بیوی رکھے۔ قرآن کا نام لے کر اس کے منشاء کو پورا کرنے کی یہ ہکل قرآن کے کس لفظ یا اشارے سے یا فحوی سے اخذ کی گئی ہے کہ نکاح سے پہلے شوہر اپنی موجودہ بیوی سے رضامندی حاصل کرے اور ایک بیچاریت کو اپنی ضرورت کا اطمینان دلائے (مثلاً) اعتراض کا حاصل ہے کہ آیت فان ختمہم الا تقسطوا فی الیتامی میں اولیاء کو یتیم لڑکیوں سے کم مہر پر دیا جائے جتنی کے ساتھ نکاح کرنے سے روک کر جو دوسری عورتوں سے نکاح کرنے کے لئے کہا گیا ہے اس میں قرآن نے دو قیدیں لگائی ہیں۔ ایک یہ کہ اپنی پسند کے موافق عورتوں کا انتخاب کریں (اسی لئے نکاح سے پہلے منکوحہ کو کسی طرح دیکھ لینا مستحب ہے) دوسرے یہ کہ منکوحہ چار سے زیادہ نہ ہوں اس پر پہلی بیوی کی رضامندی اور بیچاریت کو مطمئن کرنے کی شرط بڑھانا قرآن پر زیادتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث خبر واحد سے بھی نص پر زیادت جائز نہیں قیاس رائے تو کس شمار میں ہیں؟ اس پر مصنف کتاچہ کا یہ کہنا کہ ... اعتراض کا حاصل یہ ہوا کہ احتیاطی تدابیر اختیار نہیں کی جاسکتیں محرم کو حرم کے ارتکاب سے باز رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے پھر کہ فیوادر لائسنس وغیرہ کی مثالیں ملے بجان اللہ کیا منطق ہے یعنی ہوس ملک گیری اور خاندانی کی خواہش ہم پر مسلط ہو جائے تو تعدد ازدواج جائز ہے ورنہ نہیں۔

کو اس سے کچھ واسطہ نہیں زوجین خود ہی پچایت جلائیں گے اور اگر حکومت کی خطاب ہے تو وہ فریقین یا کسی ایک کے مرافعہ کے بعد ہی پتہ مقرر کر سکتی ہے پہلے نہیں دلیل آگے آتی ہے) امام ابو جبر جصاص رازی اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں، ”اس میں اختلاف ہے کہ اس آیت کا مخاطب کون ہے سعید بن جبیر اور ضحاک سے روایت ہے کہ اس کا مخاطب سلطان ہے جس کی طرف میاں بیوی مرافعہ کریں (منسل) اس سے صاف معلوم ہوا کہ مرافعہ سے پہلے سلطان اس کا مخاطب نہیں۔ امام جصاص نے سعید بن جبیر کی روایت کو آگے چل کر سند کے ساتھ مفصل بیان کیا ہے کہ جو عورت (شوہر سے) خلع کرنا چاہے شوہر اس کو سمجھائے اگر اس سے باز نہ آئے تو اس کے پاس سونا چھوڑے اس سے بھی باز نہ آئے تو مار کر سیدھا کرے اس سے بھی باز نہ آئے تو مقدمہ حاکم کے پاس لے جائے اس کے بعد حاکم ایک پنچ شوہر کے خاندان سے ایک پنچ بیوی کے خاندان سے مقرر کرے (۲۶ ص ۲۳) اس سے یہ کہاں معلوم ہوا کہ طلاق پہلے یا طلاق کے بعد شوہر کے ذمہ یونین کو نسل کے چیرمین یا ثالثی کو نسل کو اطلاع دینا فرض ہے جب کہ فاعل و اکمل من اہلہ کا مخاطب زوجین میں سے کوئی بھی نہیں بلکہ خطاب حکام کو ہے اور حکام کو زوجین کے خاندانوں سے دو پنچ اسی وقت مقرر کریں گے جب دو دنوں یا ان میں سے ایک فریق عدالت سے مرافعہ کرے۔ حضرت چودہ علماء کا مطلب بھی یہی ہے کہ قرآن کریم میں جہاں میاں بیوی کے اختلافات رفع کرنے کی صورت بیان کی گئی ہے وہاں شوہر پر کسی حاکم یا کو نسل کو اطلاع دینا فرض نہیں کیا گیا صرف حکام کو حکم دیا گیا ہے کہ جب ان سے مرافعہ کیا جائے تو وہ زوجین کے کنبہ سے ایک ایک پنچ مقرر کر کے اصلاح کی کوشش کریں کوئی قانونی فہم نہ رکھنے والا ان احکام کو پڑھتے ہوئے قطعاً محسوس نہیں کر سکتا کہ یہاں شوہر کے حق طلاق کو کسی پچایت یا عدالت کے سامنے پیش کرنے اور اس کا فیصلہ حاصل کرنے سے مقید کیا گیا ہے (ص ۱۳) اس پر مصنف کا مولانا آزاد کے تفسیری نوٹ سے سہا لینا ڈوبتے کو تھکے کا سہارا ہے مولانا آزاد نے آیت ”ان خفتم الا تقسطوا فی البیت علی فائیکم ما طاب لکم من النساء“ کے ترجمہ میں فرمایا تھا کہ ”اور دیکھو اگر تم نکاح کرنا چاہو (اور تمہیں اندیشہ ہو کہ یتیم لڑکیوں کے معاملہ میں انصاف نہ کر سکو گے تو) انہیں اپنے نکاح میں نہ لاؤ بلکہ جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے نکاح کر لو (یعنی دوسری عورتوں سے نکاح کر لو) (۵۵ ص ۵۵) وہاں تو کہا گیا تھا کہ مولانا آزاد کے ترجمہ میں جو الفاظ انھوں نے بین القوسین بڑھائے ہیں وہ تو خود مولانا آزاد کے ہیں قرآن کے الفاظ نہیں لہذا انہیں تو چھوڑ دیجیے (ص ۵۵) اور تم جو کچھ اپنی طرف سے بڑھاتے چلے جاؤ وہ قرآن کے الفاظ ہیں اور مولانا آزاد کے تفسیری نوٹ بھی قرآن کے الفاظ ہیں؟ انسان کو کچھ شرم و حیا کا لحاظ کر کے بات کرنا چاہیے۔ یہ کون کہتا ہے کہ ثالثی اور پچایت کا طلاق سے کچھ تعلق نہیں؟ سوال ہے کہ قرآن کے کس لفظ سے تم نے یہ سمجھا کہ شوہر کو طلاق سے پہلے یا بعد میں یونین کو نسل کے صدر یا ثالثی کو نسل یا عدالت کو اطلاع دینا اور حکام کو مرافعہ سے پہلے ہی زوجین کے معاملات میں دخل دینا فرض ہے؟ قرآن میں ”ان خفتم شقاق بینہما“ آیا ہے کہ لے حکام اگر تم کو زوجین کے درمیان باہمی بغض کا علم یا ظن ہو (۱۶) اور ظاہر ہے کہ یہ علم یا ظن مرافعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے پہلے نہیں ہو سکتا۔ پھر تم نے یہ کہاں سے نکالا کہ حکومت کا فرض ہے کہ وہ (مرافعہ سے پہلے ہی) اس معاملہ میں مداخلت کرے عقل بھی اس کو گوارا نہیں کر سکتی کیونکہ بہت ممکن ہے کہ مرد کو بیوی کی بدچلنی کی وجہ سے نفرت ہو یا بیوی کو شوہر کی شراب خوری یا زانیہ بازی کی وجہ سے بغض ہو اور وہ ان معاملات کو عدالت ثالثی کو نسل کے سامنے لانا نہیں چاہتے۔ شوہر خاموشی کے تھا طلاق دے کہ بیوی کو الگ کر دینا چاہتا ہے اور بیوی مہر معاف کر کے خلع کر لینا چاہتی ہے عدالت یا ثالثی کو نسل اس میں دخل نہ والی کون ہے؟ پھر مولانا آزاد کے تفسیری نوٹ سے تو یہ مفہم ہوتا ہے کہ وہ اس آیت کا مخاطب حکام کو نہیں بلکہ اولیاء خاندان ملکہ یہاں نوٹ دے معنی میں نہیں بلکہ اندیشہ کے معنی میں ہے جس کو علم یا ظن سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

کو سمجھتے ہیں۔

لئے فتح القدر میں

یہی حضرت مولانا حکیم الامتہ مفتاحی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں اختیار فرمایا ہے۔ ان کا ترجمہ عبارت میں لانا صراحتاً کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے فرماتے ہیں ”اور اگر (قرآن سے تم اوپر والوں کو) ان دونوں میاں بیوی میں (ایسی کشاکش کا) اندیشہ طلاق کو ایک اس کو وہ باہم نہ سلجھا سکیں گے) تو تم لوگ ایک آدمی جو تصفیہ کرنے کی لیاقت رکھتا ہو مرد کے خاندان سے اور ایک آدمی (ایسا ہی) عورت کے خاندان سے (تجویز کر کے اس کشاکش کے رفع کرنے کے لئے ان کے پاس) بھیجو (کہ وہ جا کر تحقیق حال کریں اور جو بے لاپی ہو یا دونوں کا کچھ قصور ہو سمجھا دیں) پھر فوائد میں تحریر فرماتے ہیں۔ مسئلہ یہ فیصلہ واجب ہے اگر زوجین حکام سے رجوع کریں اور دوسروں کے لئے مستحب ہے اور قید میں اہلہ و اہلہا سب کے لئے مستحب ہے (ج ۲ ص ۱۱۵) اس سے مصنف کتاب کی ساری سنی بنائی ہمارے ہی منہدم ہو گئی۔

اس کے بعد بڑی دیدہ دلیری کے ساتھ تمام فقہاء محدثین پر اعتراض کیا گیا ہو کہ اتنی بات تو تمام فقہاء و محدثین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیات طلاق کا منشاء و وقوع کے ساتھ طلاق دینا ہے بیک وقت طلاق دے دینا نہیں انھوں نے اس کے لئے یہ صورت تجویز فرمائی ہے کہ یہ مختلف طلاقیں مختلف اوقات میں ایک ایک وقفہ کے ساتھ ہونی چاہئیں۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ طلاقیں کافی وقفہ سے دو مرتبہ رجوع کر کے یا تجدید نکاح کر کے از سر نو بناہ کی کوشش کرنے اور ہر مرتبہ ناکامی کے بعد یکے بعد دیگرے ہونی چاہئیں۔ آپ دیکھ چکے ہیں کہ پہلی صورت اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتی لہذا یہ دوسری صورت ہی متعین ہو گئی ص ۱۲۲ مگر منکر حدیث کا فرض ہے کہ جو صورت وہ تجویز کر رہا ہے قرآن کے الفاظ سے ثابت کرے قرآن سے تو نہ وہ صورت مفہوم ہوتی ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے نہ وہ صورت جو تم نے بیان کی ہے البتہ فقہاء و محدثین نے جو کچھ کہا ہے وہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ اب اگر تم کہتے ہو کہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گزارش کرو کہ جو صورت آپ نے بتلائی ہے وہ تو اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتی البتہ نسائی نے عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ طلاق سنت ہے وہ ہے جو حالت طہریں دی جاتے ہیں میں ہم بستی نہ ہوتی ہو پھر جب حیض اگر پاک ہو جائے دوسری طلاق دینے پھر حیض اگر پاک ہو جائے تو تیسری طلاق دے دے اس کے بعد پھر ایک حیض آئے سے بدست پوری ہو جائے گی اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں اور محدثین بھی شیخ النسائی ثقہ حافظ ہے ج ۲ ص ۹۹ اور صحابی کا کسی امر کو سنت کہنا حدیث مرفوعہ کے مثل ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو یہی صورت بتلائی تھی السنۃ ان استقبال لہم فطلق لكل قرأت سنت یہ ہو کہ طہر کا انتظار کیا جائے پھر طہریں طلاق دی جاتے۔ اس کو طہرائی اور دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ لہذا ان کی سند حسن ہے اور دارقطنی کی صحیح ہے (اعلاء السنن ج ۱ ص ۹۱) پھر اس میں معنویت کیوں نہیں ہے؟ جو شخص تین طہروں میں ایک ایک طلاق دے گا سوچ سمجھ کر انجام پر نظر کر کے دے گا وہ تین طلاق دے کر نادم ہوگا اس کو طلاق سنت اور طلاق منوہ طلاق بدعت کے مقابلہ میں کہا گیا ہے کہ ایک ہی طہر میں یا ایک ہی مجلس میں تین طلاق دے دے کہ یہ گناہ بھی ہے اور بعض دفعہ حجاب رامت بھی ہوتا حیوانی اس پر سب فقہاء کا اتفاق ہے کہ طلاق کی بہترین صورت یہی ہے کہ صرف ایک طلاق دے کر تین حیض عتہ لے گزرنے دے اس درمیان میں اگر بیوی کا دماغ درست ہو جائے رجوع کرے ورنہ عدت پوری ہونے پر نکاح ختم ہو جائے گا اور صورت فقہاء و محدثین نے تفریق طلاق کی بتلائی ہے وہ کم سے کم وقفہ ہے ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس سے زیادہ وقفہ کرنا سنت کے خلاف ہو اگر حالات زیادہ وقفہ کے متقاضی ہوں تو زیادہ وقفہ سے بھی کوئی منع نہیں کرتا ان کا مطلب یہ ہو کہ دو طلاقیں درمیان ایک حیض سے کم وقفہ نہ ہونا چاہیے۔ مگر جو لوگ فقہاء کا کلام بھی نہیں سمجھتے حیرت ہے وہ قرآن بھی کا دعویٰ

کرتے ہوئے کہوں نہیں شریعت؟ رہا یہ دعویٰ کہ دوسرے مہینہ کی دوسری طلاق تو بالکل ہی عجیب ہے اس سے تو کوئی نتیجہ مرتب ہی نہیں ہوتا جیسا پہلی طلاق کے بعد عدت کے اندر شوہر رجوع کر سکتا تھا دوسری طلاق کے بعد بھی کر سکتا ہے (۱۳۹ ص ۱) مصنف کے اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان حضرات کو دو تین طلاق کی حقیقت ہی معلوم نہیں دراصل طلاق ایک قسم کا وارننگ ہے دوسری طلاق دوسرا وارننگ ہے جس سے عورت کو معلوم ہو جاتا ہے کہ بس ایک وارننگ اور باقی ہے اس کے بعد میں اس شوہر سے تجدید نکاح بھی نہ کر سکو گی اگر وہ اس کو گوارا نہیں کرتا چاہتی تو دوسری وارننگ پر شوہر کو راضی کرنے کی کوشش کرے گی تاکہ وہ رجوع کرے یا کم از کم تیسری وارننگ نہ دے۔ رہا یہ دعویٰ کہ طلاق معاہدہ نکاح کے فسخ کا اعلان ہی اس فسخ معاہدہ کا اعلان ایک مرتبہ کہے یا ہر مرتبہ معاہدہ ایک ہی مرتبہ فسخ ہوگا۔ معاہدہ ایک ہے اس کا فسخ بھی ایک ہی ہے لیکن ایک ہی مجلس میں اگر شوہر طلاق کے لفظ میں مرتبہ بول دیتا ہے تو اسے کوئی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے تین مرتبہ معاہدہ فسخ کر دیا ہے (۱۴۰ ص ۱) یہ مصنف کتاب کی سوء فہم ہے وہ جانتا ہے کہ نکاح عدت گزرنے سے فسخ ہوتا ہے اور طلاق دراصل وارننگ ہے لفظ طلاق سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تیسری طلاق کے بعد بھی عدت کے اندر عورت کسی سے نکاح نہیں کر سکتی چونکہ نکاح کا معاملہ اس ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ یہ وارننگ وقفہ کے ساتھ دیا جائے لیکن اگر کوئی ایک ہی مجلس میں تین دفعہ دے دے تو اس کو ایک وارننگ نہیں کہا جائے گا۔ نقل اس کو تین وارننگ کہنے کا بیسے عام طور سے پورا وارننگ سمجھی ایک ہی مجلس میں بھی ہوتا ہے کہ بس ایک دو تین اسی طرح یہاں تیسری وارننگ کے بعد معاہدہ کا عدم ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ رسول اللہ اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہما کے عہد میں اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاقیں ایک شمار کی جاتی تھیں پھر انھوں نے تین طلاقیں کو نافذ کر دیا پھر دعویٰ کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد کے حالات کے پیش نظر سیاسی سبب سے ایسا کیا تھا اگر وہ حالات کج باقی نہیں ہیں تو اس حکم کے باقی رکھنے پر اصرار کرنا سرسری زیادتی ہے پھر علامہ ابن تیمیہ کی عبارت کا طویل ترجمہ کر کے بعض صحابہ اور امام احمد بن حنبل اور امام مالک کی طرف یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ وہ بھی تین طلاقیں کو ایک شمار کرتے تھے (۱۴۲ ص ۱) افسوس ہے کہ اس مسئلہ میں فتاویٰ ابن تیمیہ کا سہارا لے لیا گیا ہے اور جصاص رازی کی احکام القرآن کو چھوڑ دیا گیا جس کے کلام سے اب تک حجت پکڑ رہے تھے حالانکہ وہ ابن تیمیہ سے بہت مقدم ہیں اور حنفیہ میں مجتہد فی المذہب کا درجہ رکھتے ہیں انھوں نے تین طلاق کو تین شمار کرنے کی دلیل آیات و احادیث سے اور اقوال سلف سے بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ کتاب سنت اور جماع سلف اس بات کو واجب کرتا ہے کہ تین طلاق ایک ساتھ بھی دی جائیں تو تین ہی واقع ہوں گی اگرچہ ایسا کرنا گناہ ہے البتہ اولاد کی بداجبی نے ملتفتی میں فرمایا ہے کہ جو شخص ایک لفظ سے تین طلاق دے گا تین طلاق لازم ہونگی تمام فقہاء ہی کے قائل ہیں۔ صحابہ کا بھی اس پر اجماع ہے کیونکہ حضرت عمرؓ عبداللہ بن عمرؓ اور عمران بن حصینؓ عبداللہ بن مسعودؓ عبداللہ بن عباسؓ ابو ہریرہؓ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے ایسا ہی مروی ہے اور ان کے خلاف کسی کا قول منقول نہیں۔ ابو بکر ابن عربی نے حدیث ابن عباسؓ پر چبھے مسلم والوداؤد نے روایت کی ہے (کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ) ”اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے اس کو اجماع پر کیسے مقدم کیا جاسکتا ہے اور محمود بن لبید کی حدیث اس کے معارض ہے اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی نے تین طلاق ایک دم دی تھیں تو آپ نے اس کو نافذ کیا رد نہیں کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر غصہ ہوتا بھی بتا رہا ہے کہ تین طلاق واقع ہو گئیں تھیں ابو بکر ابن العربی حافظ حدیث اور بڑے وسیع النظر ہیں۔ حافظ ابن عبد البر نے تمہید اور

کتاب الاستذکار میں اس مسئلہ میں کثرت سے دلائل بیان کئے ہیں اور اجماع ثابت کیا ہے۔ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں فرمایا ہے کہ صحابہ میں مجتہدین اور فقہاء میں سے زیادہ نہیں ہیں اور ہم نے اکثر سے تین طلاق سے تین کا واقع ہونا ضرورتاً ثابت کر دیا ہے اور کچھ خلاف کسی کا قول ظاہر نہیں ہوا اس لئے اگر کوئی حاکم یہ فیصلہ کرے کہ ایک لفظ سے تین طلاق کو ایک ہی شمار کیا جائے گا اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیوں کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں اس کو اختلاف نہ کہا جائے گا بلکہ اجماع کے خلاف کہا جائے گا۔ حافظ ابن رجب حنبلی جن کو ذیل تذکرۃ الحفاظ میں امام حافظ حجت کہا گیا ہے حنبلیہ میں سب سے زیادہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے معتقد اور متبع تھے پھر بہت سے مسائل میں خور و غوط کے بعد ان کے اختلاف کیا، اور یہی مسئلہ طلاق میں ایک مستقل کتاب بنام بیان مشکل الاحادیث الواردة فی ان الطلاق الثلاث واحدہ ان دونوں کے رد میں لکھی۔

ابن رجب اس کتاب میں لکھتے ہیں کہ صحابہ اور تابعین اور ائمہ سلف میں سے جن کا قول حلال و حرام کے فتاویٰ میں مانا جاتا ہے کسی سے بھی صراحتہ اس قسم کی کوئی بات ثابت نہیں ہوئی کہ عورت مدخول بہا کو ایک لفظ سے تین طلاق دی جائیں تو ایک شمار ہونگی۔۔۔۔۔ حافظ جمال بن عبدالہادی حنبلی نے اپنی کتاب السیر السحات فی علم الطلاق الثلاث میں فرمایا ہے کہ تین طلاقوں سے تین ہی واقع ہونگی امام احمد کا صحیح مذہب یہی ہے اب وہ عورت اس شوہر کے لئے حلال نہیں جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ یہی قول امام احمد کے اکثر اصحاب کی کتابوں میں جزم و یقین کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جیسے الخضری۔ المتوفی۔ الہدایہ وغیرہ ائمہ کہتے ہیں میں نے امام احمد سے دریافت کیا آپ عبد اللہ بن عباسؓ کی اس حدیث کو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور صدیق اکبر کے در حضرت عمرؓ کے زمانہ میں تین طلاق ایک ہی تھی آپ کس دلیل سے رد کریں گے؟ فرمایا دوسرے سب لوگوں کی روایات سے کہ ابن عباسؓ تین طلاق کو تین ہی سمجھتے تھے۔ یعنی (ابن قدامہ) میں بھی جزم کے ساتھ اس کو ذکر کیا ہے۔ اکثر فقہاء حنبلیہ نے اس کے سوا دوسرا قول نہیں بیان کیا، ابن رجب کی مراد اکثر کتب اصحاب احمد سے مستقیمین کی کتابیں ہیں متاخرین کی مراد نہیں جو اصحاب ابن تیمیہ کے بعد ہوئے اور ان کی باتوں سے غلط فہمی میں پڑ گئے ان کے قول کو امام احمد کے مذہب میں شمار نہ کیا جائے گا ترمذی کے شیخ اسحق بن احمد نے بھی مسائل احمد میں وہی بیان کیا ہے جو ائمہ نے ذکر کیا بلکہ امام احمد نے مسند بن سیرم کو منقحت کے متعلق جو خط لکھا تھا اس میں تین طلاق کو ایک طلاق شمار کرنا اہل سنت کے مذہب سے خروج قرار دیا ہے فرماتے ہیں جس نے ایک لفظ سے تین طلاق دی اس نے جہالت کی اور اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے قاضی ابوالحسین بن ابی یعلیٰ حنبلی نے طبقات حنبلیہ میں مسند بن سیرم کا ذکر کرتے ہوئے امام احمد کے اس جواب کو سند قوی کے ساتھ بیان کیا ہے جس پر حنبلیہ کو پورا اعتماد ہے امام احمد نے اس کو اہل سنت کی علامت اس لئے فرمایا کہ وہ افضل اس میں اختلاف کرتے اور مسلمانوں کے نکاحوں سے کھیل کرتے ہیں امام کبیر ابوالوفاء بن عقیل حنبلی نے اپنی کتاب التذکرہ میں فرمایا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یوں کہے۔ ”تجھے تین طلاق مگر دو“ اس صورت میں تین طلاق واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس نے اکثر کو مستثنیٰ کیا ہے اور ایسا استثناء صحیح نہیں؟

ابوالبرکات محمد الدین عبدالسلام بن تیمیہ مولف منقح الاخبار اپنی کتاب التذکرہ میں فرماتے ہیں۔ اگر کسی نے دو طلاق یا تین طلاق ایک لفظ سے ماچنے لفظوں سے دی ایک ظہر میں یا چند ظہروں میں سب واقع ہو جائیں گی یہی سنت دینی اہل سنت کا مذہب ہے ان کے پوتے احمد بن تیمیہ ان سے یہ روایت کرتے ہیں کہ وہ تین طلاق کو ایک قرار دیتے تھے مگر ان کی کتاب التذکرہ آخر کے الفاظ تمہارے سامنے ہیں ہم اس کو کیسے مان لیں کہ جو مسئلہ وہ اپنی کتاب میں صراحت کے ساتھ بیان کر چکے ہیں اس کے خلاف

فتویٰ دیتے ہوئے۔ اور شافعیہ کا مسلک تو اس باب میں بہت ہی مشہور ہے (کہ تین طلاق سے تین ہی واقع ہوتی ہیں اجماعاً جسکی اور کمال اور زملکانی اور ابن جہیل اور عز بن جماعہ وغیرہ نے اس مسئلہ میں ابن تیمیہ کے رد میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری کو اقوال شاذہ اختیار کرنے کا بہت شوق ہے مگر اس مسئلہ میں ان کو جمہور سے مخالفت کی گنجائش نہیں بلکہ جلی میں (ایک لفظ سے تین طلاق دینے سے) تین طلاق واقع ہو جانے کی بہت دلیلیں بیان کی ہیں جس کا مطالعہ بہت ضروری ہے تاکہ ان لوگوں کا موقف معلوم ہو جائے جو اس کے خلاف کہتے ہیں اس تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ صحابہ و تابعین اور تمام امت کا اس پر اجماع ہے اور احادیث سے یہ بات واضح ہے کہ ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دینے میں تین ہی واقع ہوں گی اس کے خلاف کی اصلاح گنجائش نہیں حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس مسئلہ پر بحث کو ان الفاظ پر ختم کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف کی نظیر متعہ نکاح کا مسئلہ ہے حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں اور ابتداء خلافت عمرؓ تک لوگ متعہ کرتے تھے پھر سب کو حضرت عمرؓ نے منع کر دیا تو ہم اس سے رُک گئے ان دونوں مسئلوں میں صحیح یہی ہے کہ متعہ حرام ہے اور تین طلاق سے تین واقع ہوں گی کیونکہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اس پر اجماع ہو چکا ہے اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اس کے خلاف کسی کا قول ثابت نہیں۔ ان کا اجماع اس کی دلیل ہے کہ اہل اجماع کے پاس اس باب میں نص موجود تھی اگرچہ بعض لوگ اس کا علم نہ ہو یہاں تک کہ خلافت عمرؓ میں سب کے سامنے نص ظاہر ہو گئی اس کے بعد جو شخص اجماع کے خلاف بات کہے وہ اجماع کو نظر انداز کر رہا ہے اور اجماع کے بعد کسی کو اختلاف پیدا کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے ۳۱۹ و ۹

اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ جلیبی متعہ کی حرمت اجماعی ہے اسی طرح ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق کا واقع رہنا بھی اجماعی مسئلہ ہے اور ابن المغیث نے جو کتاب الوثاق میں محمد بن الوضاح کے حوالہ سے حضرت علیؓ اور ابن مسعود اور عبدالرحمن بن عوف کا قول اس کے خلاف نقل کیا ہے تو ابن المغیث طلیطلی متوفی ۵۵۹ھ نقل میں محمد بن علیہ نہیں نہ اس کو مسائل فقہیہ کی زیادہ سمجھ ہو چھ ہے اس کا یہ قول کہ طلاق ثلاثہ کے کچھ معنی نہیں کیونکہ وہ خبریں بے راہ ہیں۔۔۔۔۔ خود اس کی دلیل ہے کہ اس نے فقہ اور فہم کی بوجہ نہیں سمجھی کیوں کہ نکاح میں بھی تو ایسا قبول بیعتہ خبر ہی ہوتا ہے اور سب نے خبر کو انشاء قرار دیا ہے اسی طرح یہاں بھی خبر نہیں بلکہ انشاء ہے (پھر اس نے بلاسناد روایات کو محمد بن وضاح کی طرف منسوب کر دیا ہے حالانکہ دونوں کے درمیان بڑا فاصلہ ہے تو ابن المغیث پر کیسے اعتبار کر لیا جائے؟ علماء ناقذین اندلس کے نزدیک تو اس کا جہل اور علمی سقوط ضرب المثل ہے ملاحظہ ہو امام ابو بکر بن العربی کی کتاب الفرائض والاعمام جس میں انھوں نے تفصیل سے بیان فرمایا ہے کہ آج کل قضائہ اندلس اس حدیث کا مصداق ہیں استخفاف الناس رؤساجالا فافتوا بغير علم فضلو واضلوا لوگوں نے ہماروں کو بڑا بنا لیا ہے وہ بغیر علم کے فتویٰ دیتے لگے ہیں خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا لگے کہتے ہیں کہ فلاں طلیطلی فلاں مجریطی اور ابن المغیث نے یہ کہا خدا اس کی دعا کو قبول نہ کرے نہ اس کی امیدوں کو پورا کرے یہ لوگ ہمیشہ الٹا چلتے ہیں جن مستند کتابوں میں سند کے ساتھ اقوال صحابہ و تابعین بیان کئے گئے ہیں ان میں جمہور امت کے خلاف کوئی بات بھی ان حضرات سے منقول نہیں بلکہ حضرت علیؓ و ابن مسعود و عبدالرحمن بن عوف سے صحیح سند کے ساتھ وہی روایت ہے جو جمہور کے موافق فقہاء عراق حضرت علیؓ اور ابن مسعود کا سب سے زیادہ اتباع کرنے والے ہیں اس مسئلہ میں جمہور کے موافق ہیں۔ ملاحظہ ہو سنن البیہقی و محلی ابن حزم و دارقطنی وغیرہ پس محمد بن وضاح کے حوالہ سے ان حضرات کے حوالہ بیان کئے جاتے ہیں اول تو ابن وضاح کی طرف اس بات کو منسوب کرنا بھی صحیح نہیں کیوں کہ اس کا راوی ابن مغیث مجریط ہے اور وہ بھی بلاسناد نسبت کر رہا ہے سند بیان نہیں کرتا دوسرے اس حوالہ کو صحیح بھی مان لیا جائے تو محمد بن وضاح ہی کی محدثین عظام کے سامنے کیا قدر و قیمت ہے اسکی نسبت حافظ ابو الولید فرضی کہتے ہیں کہ وہ فقہ اور عرویت سے جاہل تھا بہت سی احادیث کو رد کر دیتا تھا ایسا شخص عوام میں شمار ہوتا ہے اگرچہ

کتنا ہی کوئی صاحب روایت ہو تو اس طبعی اور عجیبی عجیبی محمول لوگوں کی رائے بیان کرنا ایسے ہی لوگوں کا کام ہے جن کو اور کوئی کام نہ ہو۔

حدیث ابن عباس رضی

یہی یہ حدیث جس پر ان لوگوں کو بڑا ناز ہے جو اجماع کا خلاف کرنے میں پیش پیش رہتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور خلافت صدیقؓ اور دو سال تک خلافت عمر فاروقؓ میں تین طلاق ایک ہی تھی حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ لوگ اس کام میں جلدی کر۔ لگے جس میں توقف ہونا چاہیے تھا تو اب ہم ان پر متین کو نافذ کر دیں چنانچہ اس کو نافذ کر دیا اور طاقس کی ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ ابو الصہبائے ابن عباسؓ سے کہا بات من ہنا تک لائے اپنی خرافات کیا تین طلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ کے عہد میں ایک نہ تھی؟ فرمایا ہاں ایسا ہی تھا۔ پھر حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ پہلے پہلے طلاق دینے لگے تو انھوں نے متین کو نافذ کر دیا ایک روایت میں یہ ہے کہ ابو الصہبائے ابن عباسؓ سے کہا کیا آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں اور تین سال تک خلافت عمرؓ میں تین کو ایک کہا جاتا تھا ابن عباسؓ نے فرمایا ہاں۔ یہ سب روایات مسلم میں ہیں۔

حافظ ابن رجب نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ ائمہ حدیث نے اس کا دو طرح سے جواب دیا ہے ایک امام احمد کا مسلک ہے کہ وہ سند حدیث میں کلام کرتے اور اس کو شاذ قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ تنہا طاقس کی روایت ہے عبد اللہ بن عباسؓ کے اہواب میں سے کسی نے اس کی موافقت نہیں کی بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے تو ائمہ کے ساتھ منقول ہے کہ ایک لفظ سے تین طلاق کو وہ تین ہی قرار دیتے تھے دوسرے طاقس کے بیٹے سے کہ ابلیسی نے بسند صحیح روایت کیا ہے کہ جو شخص تم سے یہ کہے کہ طاقس تین طلاق کو ایک قرار دیتے تھے اس کو جھوٹا سمجھو۔ تیسری طاقس نے یہ نہیں کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے سنا۔ بلکہ کہتا ہے کہ ابو الصہبائے ابن عباسؓ سے یوں کہا اور یہ لفظ موجب انقطاع ہے کیوں کہ اس میں یہ تصریح نہیں کہ میرے سامنے کہا اور صحیح مسلم میں بعض روایات منقطع بھی ہیں جن پر محدثین نے تنقید کی ہے چوتھے یہ ابو الصہبائے اگر عبد اللہ بن عباسؓ کو مولیٰ ہے تو نسائی نے اس کو ضعیف کہا ہے کوئی اور ہے تو بھول ہے پانچویں اس حدیث کے بعض طرق میں یہ لفظ بھی ہے کہ ابو الصہبائے ابن عباسؓ سے کہا "ہات من ہنا تک" لائے اپنی خرافات ابن عباسؓ کے منہ پر کوئی صحابی بھی ایسا لفظ نہیں کہہ سکتا چہ جائیکہ غلام ایسی بات کہے اور وہ اس پر سکوت کر جائیں چھٹے اگر ابن عباسؓ نے اس کا رد نہیں کیا تو گویا انھوں نے مان لیا کہ یہ بات خرافات کی قسم سے ہے پھر اس سے حجت پکڑنا کیسے صحیح ہوگا؟

جو زبانی لے کہا یہ حدیث شاذ ہے میں نے زمانہ قدیم میں اس کی بہت تحقیق کی مجھے اس کی کوئی اصل نہیں ملی۔ حافظ ابن رجب کہتے ہیں کہ جب امت کسی روایت کے رد پر اتفاق کرے اس کو رد کر دینا اور اس پر عمل نہ کرنا واجب ہے، خود عبد اللہ بن عباسؓ راوی حدیث سے صحیح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ انھوں نے اس حدیث کے خلاف فتویٰ دیا اسی علت کی بنا پر امام احمدؒ و شافعیؒ نے اس روایت کو معلول قرار دیا جیسا ابن قدامہؒ نے المغنی میں ذکر کیا ہے یہی ایک علت تنہا کافی تھی اور جب اس کے ساتھ شذوذ بھی مل جائے اور اس کے انکار پر امت کا اجماع بھی ہو تو کیا پوچھنا؟ قاضی اسماعیلؒ نے احکام القرآن میں فرمایا ہے کہ طاقس باوجود اپنے علم و فضل و صلاح کے بہت سی منکر احادیث روایت کرتا ہے، من جملہ ان کے یہ حدیث بھی ہے پھر طاقس کے بیٹے نے صاف کہا دیا ہے کہ جو کوئی یہ کہے کہ طاقس تین طلاق کو ایک شمار کرتے تھے میں کو جھوٹا سمجھو معلوم ہوا کہ اس حدیث کا جو عام مطلب لوگوں نے سمجھا ہے اس پر نہ ابن عباسؓ کا عمل تھا نہ طاقس کا اور ابن القیمؒ نے جو روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ

تین طلاق کے بلے میں اپنے فیصلہ پر بعد میں نادیم جیسے وہ بالکل غلط اور موضوع ہے اس کی سند میں خالد یزید بن ابی مالک ہے جس کے بارے میں یحییٰ بن معین نے فرمایا ہے کہ وہ تنہا اپنے باپ ہی پر جھوٹے نہیں بولتا بلکہ صحابہ تک پر جھوٹی باتیں لگانا ہے۔ اسکی کتاب الدیات اس قابل ہے کہ دفن کر دی جائے اور اس کے باپ نے حضرت عمرؓ کو ہرگز نہیں پایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس سے صراحتہ یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک لفظ سے تین طلاق کو ایک شمار کیا جاتا تھا کیونکہ حدیث میں لفظ الثلاث آیا ہے ظاہر ہے کہ اس سے ہر تین طلاق مراد نہیں ہو سکتیں کیوں کہ تین طہروں پر تفریق کے ساتھ تین طلاقیں کسی کے نزدیک بھی ایک نہیں تو ماننا پڑے گا کہ اس سے وہ تین مراد ہیں جو تین طہروں پر تقسیم نہ ہوں۔ اس میں پھر احتمال ہے کہ ایک لفظ سے ہوں یا تین لفظوں سے اور مدخول بہا کو دی جائیں یا غیر مدخول بہا کو اگر غیر مدخول بہا کو تین لفظوں سے تین طلاق دی جائیں تو سب کے نزدیک پہلے ہی لفظ سے وہ باتیں ہو جائے گی۔ دوسری اور تیسری طلاق لغویہ کے محل ہی باقی نہ رہا اور مدخول بہا کو تین لفظوں سے تین طلاق دی جائیں اور شوہر یہ کہے کہ میں نے ایک کا ارادہ کیا تھا اور تین دفعہ تاکید کے لئے کہا تھا تو دیانتہ اس کا قول مقبول ہوگا قضا نہیں کیونکہ نیست کا حال الشرعی کو معلوم ہو سکتا ہے ایک صورت یہ ہے کہ تین طلاق ایک لفظ سے یا تین لفظوں سے ایک مجلس میں دی جائیں۔ اگر حدیث کو اس پر محمول کیا جائے تو اس میں پھر دو احتمال ہیں ایک، یہ کہ مطلب یہ ہو کہ آج کل جس طرح تین طلاق دی جاتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صدیق اکبرؓ اور خلافت عمرؓ کے اواخر میں یہ صورت نہ تھی بلکہ اُس وقت کے مسلمان ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے یا تین کو الگ الگ تین طہروں پر تقسیم کرتے تھے بعد میں ایک لفظ سے یا بغیر تفریق طہر کے تین طلاق فی بیہ کا رواج ہو گیا حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورے سے ان کو نافذ کر دیا۔ ایک احتمال یہ ہے کہ جس طرح آج کل ایک لفظ سے یا تین لفظوں سے ایک طہر میں تین طلاق دینے کا رواج ہو گیا ہے ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اور صدیق اکبرؓ کی خلافت میں رواج تھا مگر اس وقت تین کو ایک شمار کیا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے ان کو تین ہی شمار کیا۔ تو سوال یہ ہے کہ تم نے اس دوسرے احتمال کو کس دلیل سے راج کیا جب کہ خود ابن عباسؓ نے اس کے خلاف صحت اور توازن کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے پھر یہ بہت بعید ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ ایک طہر میں یا ایک لفظ سے تین طلاق دیتے ہوں اور آپ نے تین کو ایک قرار دیا ہو کیونکہ اس صورت میں گناہ کا ارتکاب کرنے والا نسبت کے موافق طلاق دینے والے سے اچھا ہے گا۔ حضورؐ کے زمانہ میں کسی نے شاذ و نادر ایسا کہا بھی ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر بہت غصہ ظاہر کیا اور تینوں طلاق نافذ کر دیں محمود بن لبید انصاری کی روایت میں اس کی تصریح ہے پس احتمال اول ہی صحیح ہے کہ پہلے زمانہ میں لوگ ایک طلاق دیا کرتے تھے پھر تین دینے لگے تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ و اتفاق سے ان کو تین ہی قرار دیا کیوں کہ نکاح - اختاق - اقرار اور جملہ امور میں تین کو تین ہی شمار کیا جاتا ہے اگر کوئی شخص ایک مجلس میں ایک لفظ سے یہ کہہ دے کہ میں نے اپنی تین لڑکیوں کا فلاں فلاں فلاں سے نکاح کر دیا یا تین غلام آزاد کر دیئے یا میرے ذمہ فلاں کے تین ہزار روپے ہیں اس کو کوئی بھی ایک پر محمول نہیں کرتا۔ امام بخاری نے باب من اجاز لطلاق الثالث (ان لوگوں کی دلیل جو تین طلاق کو نافذ کرتے ہیں) منعقد کی کہ حدیث لعان بیان کی جس میں یہ بھی ہے کہ عوبیر عجلانیؓ نے کہا یا رسول اللہ اگر میں اب اس کو اپنے پاس رکھوں تو جھوٹا ہو گا پھر اس کو ہی وقت تین طلاق دے دیں کسی روایت میں یہ نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار کیا اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ لوگ ایک لفظ سے ایک مجلس میں تین طلاق کو تین سمجھیں اور شرعاً وہ ایک ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سکوت فرمائیں حکم شرعی کو بیان نہ فرمائیں۔ عوبیر عجلانیؓ نے کہ اس واقعہ سے پوری اُمت نے یہی سمجھا ہے حتیٰ کہ ابن حزمؒ ظاہر ہی نے بھی لکھا ہے کہ اگر ایک دم تین طلاق دینے سے تین واقع نہ ہوتیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور انکار

فرماتے کہ تین کہنے کی کیا ضرورت تھی اس سے تو ایک ہی طلاق پڑے گی۔ امام بخاری نے بھی اس سے یہی سمجھا ہے۔ غرض تین طلاق سے تین کا واقع ہونا امت کا متفقہ اجماعی فیصلہ ہے خواہ ایک لفظ سے دی جائے یا چند الفاظ سے۔ ایک مجلس میں دی جائے یا مختلف مجالس میں علامہ ابن التین نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ اور کسی کا خلاف نقل نہیں کیا۔ بجز ان لوگوں کے جن کا خلاف معتبر نہیں (جیسے روافض وغیرہ) ابن مغیث جیسے لوگوں کے بے سند حوالوں سے علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم وغیرہ کا اسے اختلافی مسئلہ قرار دینا درست نہیں۔ کسی محدث کو یہی محل روایات پر اکتفا کرنا جائز نہیں جب تک صحیح اسانید سے ثبوت نہ ہو ورنہ حضرات صحابہ پر یہ اعتراض حاد ہوگا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو اپنی رائے سے رد کر دیا کرتے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کی شان میں ایسی گستاخی روافض ہی کر سکتے ہیں اور دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی ابتداء ان ہی کی طرف سے ہوئی ہے۔ حضرت عمرؓ کی شان اس سے بہت بلند ہے۔ رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ حضرت عمرؓ نے سیاست ایسا کیا تھا۔ یہ بھی غلط ہے کیوں کہ سیاست بھی نص کے خلاف فیصلہ دینے کو کہنے کا جائز کہا ہے؟ پھر شریعت میں جو سیاسی تعزیرات فقہائے نزدیک ثابت ہیں ان سے اس کو کیا واسطہ؟ ایسی تعزیر کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں اگر اس دروازہ کو کھولا جائیگا تو ساری شریعت کو ایسی ہی یہود و تاولیوں سے ہر شخص رد کر دے گا۔ یہی حدیث رکاز کہ انھوں نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں تھیں پھر بہت رنجیدہ ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے کتنی طلاقیں دی تھیں کہا ایک مجلس میں تین طلاق دی ہیں فرمایا اکتب قسم کھاتے ہو کہ ایک کا ارادہ کیا تھا؟ کہا میں قسم کھاتا ہوں کہ ایک کا ارادہ کیا تھا فرمایا بس ایک ہی طلاق ہوئی ہے تم اس سے رجوع کر لو۔ اس سے ان لوگوں کا مدعا ثابت نہیں ہو سکتا جو کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں تین طلاق دینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ تھا ان کو ماننا پڑے گا کہ رکاز نے تین لفظوں سے تین طلاق دی تھیں اور اس صورت میں ہم بھی ملتے ہیں کہ اگر شوہر نے ایک کی نیت کی ہو تو دیا نہ مذکورہ پر ایک ہی پڑے گی اس سے یہ کہاں ثابت ہو کہ ایک مجلس میں تین طلاق ہر حال میں ایک ہی شمار ہو چکی پھر اس حدیث کو حافظ ابن حجر نے معلول کہا اور امام بخاری نے مضطرب قرار دیا جیسا ترمذی نے نقل کیا ہے اور امام احمد نے اس کے تمام طرق کو ضعیف کہا ہے ابن عبد البر نے بھی امام احمد کی تائید کی یہی حالت میں یہ حدیث کیسے حجت ہو سکتی ہے؟ قاعدہ یہ ہے کہ حدیث مضطرب کے کسی ایک طریق کو ترجیح ہو جائے تو وہی صحیح ہوگا باقی مردود ہو جائیں گے علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا سب سے زیادہ صحیح طریق وہ ہے جسے ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا ہے کہ رکاز نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اپنی بیوی کو لفظ البتہ سے طلاق دی تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قسم لی کہ اس نے صرف ایک کا ارادہ کیا تھا اور آپؐ نے اس کی بیوی واپس کر دی پھر دوسری طلاق خلافت عمرؓ میں دی اور تیسری طلاق خلافت عثمانؓ میں امام شافعیؒ نے بھی اسی طرح روایت فرمایا ہے۔ ابو داؤد کی سند میں نافع بن بحیر کو ابن حیان نے نقات میں ذکر کیا ہے اگرچہ بعض ناواقفوں نے اس کو مجہول کہا ہے۔ پھر وہ تابعی کبیر ہے جس میں کسی نے جرح نہیں کی اور عبد اللہ بن علی بن السائب جو امام شافعیؒ کی سند میں ہے اس کو امام شافعیؒ نے ثقہ بتایا ہے اور عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکاز کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور تابعین کے بارے میں جرح نہ ہونا ہی کافی ہے صحیحین میں ایسے راوی بہت ہیں ابو داؤد نے بھی اسی طریق کو یہ کہہ کر ترجیح دی ہے کہ آدمی کی اولاد اپنے باپ کے واقعہ کو دوسروں سے زیادہ جانتی ہے اس سند میں عبد اللہ بن علی بن یزید کا کاپڑ پوتا ہے۔ ابن تیمیہ کا یہ قول صحیح نہیں کہ امام احمد نے محمد بن یحییٰ کے طریق کو حسن کہا ہے کیوں کہ اگرچہ محمد بن یحییٰ کے حدیث کا کہا ہے مگر وہ ان کو ابو داؤد بن حصین کے واسطے سے حکمر سے روایت کر رہا ہے اور ابو داؤد بن حصین کی روایت حکمر سے منکر شمار کی گئی ہے تو امام احمد اس کو حسن کیسے کہہ سکتے ہیں؟ اور اس روایت کے اختلاف الفاظ سے معلوم ہو گیا کہ مدینہ و ملے طلاق البتہ کو طلاق ثلاث

یعنی تین طلاق سمجھتے تھے پس حدیث ابن عباس میں یہ ایک احتمال اور پیدا ہو گیا کہ راوی نے طلاق الثلاث تین طلاق سے طلاق البتہ مراد لیا ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یہ لفظ کناہ تھا ایک طلاق بائن اور تین طلاق مغلفہ دونوں کو محتمل تھا اس لئے جب لکناہ نے قسم کھا کر بتلایا کہ میری نیت ایک کی تھی آپ نے بیوی واپس دلادی حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لفظ البتہ کا استعمال تین طلاق کے لئے زیادہ ہونے لگا کہ شہر کی نیت معلوم کرنے کی بھی ضرورت نہ رہی کیونکہ یہ لفظ تین طلاق کے لئے صریح بن گیا تھا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے تین طلاق کا فیصلہ کر دیا کیوں کہ اب یہ لفظ کناہ باقی نہ رہا تھے احتمالات کے ہوتے ہوئے ابن عباسؓ سے اس اجماعی مسئلہ میں خلاف پیدا کرنا، انہی کا کام ہے، جو اختلاف پیدا کرنے کا شوق رکھتے ہیں، جس شخص کو مسئلہ طلاق ثلاث کی زیادہ تحقیق مطلوب ہو وہ اعلاء السنن جلد ۷ میں اس کی بحث دیکھئے اور اس حصہ کے آخر میں علامہ محمد زاہد کوثری مفتوح مصر کے رسالہ الاشفاق فی احکام الطلاق کا خلاصہ بھی قابل دید ہے۔ ہم نے اس جگہ جن احادیث و اقوال صحابہ و تابعین کا ذکر کیا ہے ان سب کے حوالے مع سزا و صفحات کے اعلاء السنن میں دیکھ لیتے جائیں۔

نکاح کی عمر آیت فان غنم الاتقسطوا فی الیتامی کی تفسیر میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ حضرت عائشہؓ و ابن عباس رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس کا شان نزول یہ ہے کہ لوگ اپنی دست فکریہ یتیم لڑکیوں سے معمولی مہر پر نکاح کر لیتے تھے ان کو اس بے انصافی سے منع کیا گیا اور پورے مہر پر نکاح کرنے کا حکم کیا گیا اس سے معلوم ہوا کہ نابالغ کا نکاح صحیح ہے۔

امام جصاص رازی نے بھی تصریح کی ہے کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کر سکتا ہے جب کہ دوسرے اولیاء بھی اقرب ہونے کی صورت میں ایسا کر سکتے ہیں اس کے جواز میں سلف اور خلف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں تمام فقہاء اس پر متفق ہیں۔ صرف ابن شبرمہ لورائتم کا خلاف بیان کیا جاتا ہے مگر اجماع سابق کے خلاف کسی کا قول نہیں مانا جائے گا صحابہ اور تابعین کا اس پر اجماع ہو چکا ہے پھر حق تعالیٰ کا یہ ارشاد (واللای یسن من المحیض من نسائکم ان یرتبعن فعدتھن ثلاثہ اشھر و الا لی محضن) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں صغیرہ (نابالغہ) کی طلاق کو صحیح مانا گیا اور اس کی عدت بھی تین مہینے قرار دی گئی ہے اور طلاق نکاح صحیح کے بعد ہی ہو سکتی ہے معلوم ہوا کہ نابالغ کا نکاح صحیح ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا جب کہ ان کی عمر چھ سال تھی حدیث اکبرؓ نے اپنی ولایت سے نکاح کیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کر سکتا ہے۔ اور بلوغ کے بعد اس کو اختیار بھی نہیں ہوتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو بلوغ کے بعد اختیار نہیں دیا (اگر شرعاً اختیار ثابت ہوتا تو حضورؐ ضرور اس کو بیان فرماتے) ۲ ص ۶۱ نابالغ لڑکی کا نکاح اگر باپ یا دادا کر دیں تو اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ باپ اور دادا کے سوا کوئی دوسرا ولی نکاح کرے تو اس کے جواز میں خلاف ہے ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص (۲/۱۶۱) اور اجماع کی مخالفت جائز نہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہو چکا۔ اور جب اس پر اجماع ہے کہ صغیرہ نابالغہ کا نکاح باپ یا دادا کر سکتا ہے تو جس آیت میں یتیموں کے اموال ان کے حوالہ کرنے کے لئے۔ بلوغ نکاح کو حد بتلایا گیا ہے۔ وابتلو الیتامی حتیٰ اذا بلغوا النکاح وہاں نکاح سے عقد نکاح مراد نہیں بلکہ ہمبستری مراد ہے تو اس سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ یتیموں کو ان کے اموال کب حوالہ کئے جائیں بالواسطہ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ قرآن کی نگاہ میں ہمبستری کی بھی ایک عمر مقرر ہے اور ظاہر ہے کہ قرآن نے صراحتاً اسکی کوئی حد بیان نہیں کی فقہائے عبد اللہ ابن عمرؓ کی حدیث سے اس کی زیادہ سے زیادہ حد پندرہ سال اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے کم سے کم حد نو سال مقرر کر دی کہ عورت نو سال کی عمر میں ہمبستری کے قابل ہو سکتی ہے اور اس کو رد نہیں کیا جاسکتا کھلتے

پیتے رہتوں کی لڑکیاں شہروں میں اور دودھ پھینکھانے والے دیہاتیوں کی لڑکیاں گاؤں میں نو۔ دس سال کی عمر میں اس قابل ہو جاتی ہیں۔ علماء لغت اور جملہ مفسرین نے تصریح کی ہے کہ لفظ نکاح کے اصلی معنی ہمبستری ہی کے ہیں چونکہ عقد نکاح ہمبستری کے جواز کا سبب ہے اس لئے عقد کو بھی نکاح کہہ دیا جاتا ہے۔ قرآن میں یہ لفظ دو بار معنوں متعلیٰ ہوا ہے ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ فَلَا تَحْسِبْنَ لَهُنَّ عِدَّةَ مَا عَدْتُمْ لَكُمْ﴾ (اور نکاح کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے باپ دادا نکاح کر چکے ہیں) لا تنکحوا سے عقد نکاح مراد ہے اور ما نکح سے عقد اور ہمبستری دونوں مراد ہیں اسی لئے جس باندی سے باپ نے نکاح کی ہو بیٹے کو اس سے ہمبستری جائز نہیں اسی طرح فلا تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ میں (کہ ستین طلاق کے بعد عورت پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں رہتی یہاں تک کہ دوسرے کسی مرد سے نکاح کرے) بھی نکاح سے عقد اور ہمبستری دونوں مراد ہیں اگر دوسرے مرد سے عقد نکاح ہی ہوا ہمبستری نہ ہوئی تو پہلے شوہر کے لئے اس سے نکاح جائز نہیں آیت کا حاصل یہ ہوا کہ نابالغ یتیم لڑکے اور لڑکی کو آزما تے رہو یہاں تک کہ وہ ہمبستری کے قابل ہو جائیں (کہ اس وقت عموماً نفع و نقصان کی تمیز ہو جاتی اور ضبط و انتظام کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے) تو اگر ان میں ہوشیاری کے آثار پاؤ تو ایسے اموال ان کے حوالہ کر دو اور ہمبستری کی قابلیت پندرہ سال پر موقوف نہیں اس سے پہلے بھی ہو سکتی ہے (اس کے بعد مصنف کتاب کا مولانا احتشام الحق تھانوی صاحب کے اختلافی نوٹ میں جواب میں یہ کہنا کہ مولانا نے حضرت عائشہؓ کے نکاح سے استدلال کیا ہے کہ شریعت نے اس سلسلہ میں بلوغ یا غیر بلوغ کی کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے تو آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ قرآن کریم نے بلوغ کو نکاح کی عمر بتایا ہے ”سراسر نادانی ہے کیونکہ آیت قرآنی میں نکاح سے عقد مراد نہیں ہے بلکہ ہمبستری مراد ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کے نکاح سے مولانا احتشام الحق ہی نے تنہا استدلال نہیں کیا بلکہ تمام فقہاء استدلال کرتے آئے ہیں کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کر سکتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں باپ دادا کے سوا دوسرے ولی اقرب میں اختلاف ہے کہ وہ بھی اپنی ولایت سے باپ دادا کی غیر موجودگی میں نابالغ لڑکی کا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک دوسرے اولیا کو بھی الاقرب فالاقرب کا لحاظ کر کے یہ حق حاصل ہے امام جصاص رازی نے حضرت علی۔ ابن مسعود۔ ابن عمر زید بن ثابت۔ ام سلمہ۔ عائشہ۔ عبداللہ بن عباس۔ حسن بصری۔ طاؤس۔ عمار وغیرہ رضی اللہ عنہم کی طرف اس کو منسوب کر کے فرمایا ہے کہ ہم کو سلف میں سے کسی کا قول اس کے خلاف معلوم نہیں ہوا (۲۶ ص ۶۱) اس کے بعد مصنف کتاب کا حضرت عائشہؓ کی عمر کے بارے میں ادھر ادھر سے روایات نقل کرنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ انکی عمر نکاح کے وقت سولہ سترہ سال تھی اور رخصتی کے وقت انیس بیس سال محض اہل فریب ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ سے بخاری اور مسلم اور جملہ کتب صحاح میں یہی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا جب کہ وہ چند سال کی تھیں اور ہمبستری کی جب کہ وہ نو سال کی تھیں۔ امت نے بالاتفاق اس روایت کو صحیح مانا اور اس سے تمام فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کر سکتا ہے اس کے خلاف جو روایت بھی لائی جائے گی رد کر دی جائے گی نصیباً جب کہ کسی روایت میں بھی صراحتاً موجود نہیں کہ انکی عمر نکاح کے وقت پندرہ یا سولہ سال تھی اور رخصتی کے وقت انیس یا بیس سال۔ صرف حساب لگایا جا رہا ہے کہ حضرت اسماءؓ حضرت عائشہؓ سے اتنے سال چھوٹی تھیں۔ اس سے نتیجہ نکال لیا گیا اس حکم کے کوئی پوچھے کہ صریح روایات سند صریح کے ساتھ جملہ کتب صحاح میں مذکور ہیں انکے معارفہ میں ایسی بے سند باتیں پیش کرنا اہل علم کا کام نہیں ہے، اور اگر صحاح کی مستند روایات میں یہ احتمال نکل سکتا ہے کہ راوی نے وہم یا نسیان سے عشرہ (دس کا عدد) چھوڑ دیا ہے تو حضرت اسماءؓ اور فاطمہؓ کی عمر کے بے سند حساب میں یہ احتمال کیوں نہیں ہو سکتا کہ راوی کے انداز میں غلطی ہوئی اسی طرح یہ دلیل بھی لچر ہے کہ حضرت عائشہؓ کو سورۃ التمر کی کچھ آیتیں مکہ میں یاد تھیں اور سورۃ التمر کا نزول نبوت کے پانچویں سال میں ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نبوت کے بعد تیرہ یا پندرہ سال مکہ

میں سے تو اگر سورۃ القمر کے نزول کے وقت حضرت عائشہؓ کی عمر چھ سات سال مانی جائے تو ہجرت کے وقت ان کی عمر سولہ سترہ سال تھی (۱۶) کیونکہ اس دلیل کا صحیح ہونا اس مقدمہ پر موقوف ہے کہ حضرت عائشہؓ نے سورۃ القمر کی وہ آیتیں نزول کے وقت ہی یاد کر لی تھیں بخاری یا مسلم میں اس کی تصریح کہاں ہے؟ یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ نزول کے بہت بعد کسی سے سُن کر یاد کر لی ہوئی؟ روایت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ مکہ میں یہ آیت پڑھتی تھیں۔ سبحنما لجمع ویولون الذبیل الساعۃ موعداً وھما الساعۃ ادھلی وامن ضرب ابو بکر صدیقؓ حافظ قرآن تھے وہ نمازوں میں پڑھتے تھے جتنا اس وقت تک نازل ہو چکا تھا ان سے سُن کر یہ آیتیں یاد کر لی ہوئی گی یہ کیا ضروری ہے کہ نزول کے وقت ہی یاد کی ہوں۔ یہ ان کے خود ساختہ دلائل کا حل ہے جن پر لمبے چوڑے دعووں کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور اپنی طرف سے حساب لگا کر صحیح احادیث کو رد کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد مصنف نے چودہ علماء کے استدلال پر چوٹ کی اور اس کو عجیب مغریب کہہ کر رد کیا ہے علماء کرام نے سورۃ الطلاق کی اس آیت سے استدلال کیا تھا واللائی یمن من المحیض من نسائکم ان یرتبعن فعدتھن ثلاثۃ اشھر واللائی لم یحضن اور جو عورتیں حیض سے ناامید ہو جائیں اگر تم کو (ان کی عدت کے بارے میں) شبہ ہو (چنانچہ لوگوں نے تردد ہی کی بنا پر سوال کیا تھا) تو (سُن لو) ان کی عدت تین مہینے ہے اور ان عورتوں کی بھی جن کو (اب تک) حیض نہیں آیا۔ ظاہر ہے کہ جن لڑکیوں کو اب تک حیض نہیں آیا وہ عموماً نابالغ ہی ہوتی ہیں تو ان کی عدت طلاق یقین مہینے بتلانا اس کی دلیل ہے کہ نابالغی کی حالت میں نکاح درست ہے۔ کیونکہ طلاق اور عورت تو نکاح کے بعد ہی ہو سکتی ہے ہم بتلا چکے ہیں کہ اس آیت سے نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح پر امام جصاص رازی اور عام فقہائے بھی جیسے صاحب ہدایہ وغیرہ استدلال کیا ہے اس پر نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ان بلند مرتبت چودہ علماء کو اتنی بات تو معلوم ہی ہو گی کہ بیوی کو مقاربت سے طلاق دے دی جائے تو عدت واجب نہیں ہوتی۔ تو اگر اس آیت کا یہ مطلب لیا جائے کہ اس سے مراد نابالغ لڑکیاں ہیں کہ وہ بھی تین مہینے کے حساب سے اپنی عدت گزاریں تو ان حضرات کو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ عدت کا سوال ہی اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ان کس نابالغ لڑکیوں کے شوہر ان سے مقاربت بھی کرتے ہیں ہوں تو اس طرح قرآن مجید صریحی طور پر کس نابالغ لڑکیوں کے ساتھ اگر نکاح کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کے ساتھ ہی ان معصوم بچیوں کے ساتھ جنسی کھیل کھیلتے رہنے کی بھی اجازت دیتا ہے۔۔۔۔۔ (ص ۱۶۱)

اس عقلمند مصنف سے کوئی پوچھے کہ واللائی لم یحضن سے ایسی معصوم بچیاں اس لئے کیوں کر سمجھ لیا جو ہمبستری کی صلاحیت بھی نہ رکھتی ہوں؟ کیا وہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ حیض آنے سے پہلے کوئی لڑکی بھی ہم بستری کے لائق نہیں ہوتی نہ اس کی خواہشمند اگر وہ ایسا دعویٰ کرے گا تو شاہد اس کی تکذیب کرے گا ہمارا اور بہت لوگوں کا مشاہدہ ہے کہ بعض بچیاں پختہ شہریوں اور دودھ گھی مکھن کھجور کھانے والے دیہاتیوں کی لڑکیاں نو دس سال کی عمر میں ہی معلوم ہوتی ہیں جیسے عام طور پر چودہ پندرہ سال کی لڑکیاں ہوتی ہیں وہ ہمبستری کے قابل ہیں اور اس کی خواہشمند بھی ہوتی ہیں اگرچہ ان کو حیض نہ آیا ہو اس آیت کا مصادیق ایسی ہی لڑکیاں ہیں کیوں کہ کوئی باپ یا ولی اپنی لڑکی کو شوہر کے حوالہ اس وقت تک نہیں کرتا جب تک وہ مقاربت کے قابل نہ ہو چکے اس کے بعد لم یحضن اور ما حیض کا فرق بیان کر کے کہا گیا ہے کہ لم یحضن اس وقت استعمال ہو گا جب مقابلہ لے اور ان کا نکاح ہجرت سے تین سال پہلے ہو جائے تو نکاح کے وقت ان کی عمر تیرہ چودہ سال تھی پھر بھی تمہارا مدعا ثابت نہ ہوا۔

لے یہاں یہ بات بھی قابل نظر ہے کہ عدت کے لزوم کے لئے مقاربت کا وقوع شرط نہیں، بلکہ خلوت صحیح کافی ہے۔ جب کہ لڑکی اپنی جانی حالت کے اعتبار ہمبستری کے قابل نظر آئے لگے، اور اس وقت اگر شوہر کے ساتھ خلوت صحیح ہو جائے خواہ ہمبستری نہ ہو، اس وقت بھی عدت واجب ہے، اس لئے یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ عدت کا واجب جنسی قوت پر موقوف ہے (م - فاران)

میں کوئی دعویٰ کر رہا ہو کہ حیض آگیا ہے یا کم از کم اقتضا و حال کا یہ تقاضا ہو کہ انہیں حیض آگیا ہے (دھکا) یہ ان منکرین سنت اور متجددین کی عری و دانی ہے۔ جس پر فہم قرآن کے مدعی بنتے ہیں ان سے کوئی پوچھے کہ المیہ بعد ۱۵ یتیمافادنی میں کس نے دعویٰ کیا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتیم نہیں یا کون سا اقتضا و حال موجود تھا جس سے آپ کی یتیمی کا انکار مترشح ہو رہا ہے پھر یہاں کم کیوں لایا گیا مگر یتیم کیوں نہیں کہا گیا؟ پس میزان میں نفی "مجدد بلع" کا لفظ پر مبنی لیا تھا مجھے خاک نہیں۔ کم اور ما میں صرف اتنا فرق ہے کہ کم تاکید نفی کے لئے ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں کسی دعویٰ یا انکار کا ہونا ضروری نہیں قرآن میں سینکڑوں جگہ کم کا استعمال ہوا ہے کیا کسی کو مہمت ہے کہ ہر جگہ مقابلہ میں دعویٰ یا اقتضا و حال سے انکار پیدا کر سکے؟ فوٹے ہیں کفار قیامت میں کہیں گے لہذا نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین اور کہیں گے یلینتی لہذا وک کتابیہ ولہذا ما احسابیہ۔ یہاں سوائے تاکید نفی کے اور کوئی وجہ استعمال کم کی نہیں اسی طرح کم محض میں بھی صرف تاکید مقصود ہے کہ ان لوگوں کی عرت طلاق بھی تین مہینے جن کو واقعی حیض نہیں آتا اس پر دعویٰ یا انکار کا اضافہ کرنا اور فصاحت و بلاغت کے ڈونگے برسنانہی جہالت ہے۔ پس یہ دعویٰ غلط ہے کہ اس آیت سے وہی عورتیں مراد ہوں گی جو بالغ اور جوان ہو چکی ہوں یا مقتضا حال کا یہ تقاضا ہو کہ انہیں ماہواری آتی چاہیے مگر کسی بیماری یا غدر کی وجہ سے ایسا نہیں ہوا (دھکا) مگر حق یہ ہے کہ یہ آیت ان کو بھی شامل ہے اور ان نابالغ لڑکیوں کو بھی جن کی شادی تیرہ چودہ سال کی عمر میں حیض آنے سے پہلے کر دی گئی کیوں کہ اچھی نشو و نما کیونہ سے وہ بہتری کے قابل اور اس کی خواہشمند ہو چکی تھیں۔ ہدایت ہے وان کانت لایخص من صغرا و کبر فدر نہا ثلاث اشہر لقولہ تعالیٰ والائی یسن من المیض من نساکم الایہ۔ دکن الی بلفت بالنم ولم تحضن

عدت کے احکام!

اس پوری کتاب میں پس یہ ایک بات مصنف کے قلب سے صبح نکل گئی ہے کہ عائشہ کی کیش کے اراکین نے عورت مطلقہ حاملہ کی عادت وضع حل یا تین مہینے (نوے دن) مقرر کی ہے ان میں جو کسی مدت طویل ہوگی اسے اختیار کیا جائے گا اس دفعہ پر تعجب ہے کہ علماء کرام میں سے کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا حالانکہ یہ دفعہ قرآن کے خلاف ہے اور جہاں تک مجھے معلوم ہے امت میں سے عدت طلاق کے سلسلہ میں کسی کا بھی یہ مذہب نہیں ہے (دھکا ۱۸۲) پھر اس دفعہ کا منشا یہ ظاہر کیا ہے کہ شاید اس کے مصنفین کے پیش نظر یہ دشواری تھی کہ اگر تین مہینے سے کم میں وضع حل ہو جائے تو عدت جلد پوری ہو جائے گی اور شومہ ایسی بیوی کو فوراً گھر سے نکال دے گا اور اس دشواری کا حل بتلایا ہے کہ قرآن نے اس کے ساتھ ہی ایسی بیوی کو دوسرے تحفظات خود عطا کئے ہیں جن کے بعد یہ اندیشہ نہ ہونا چاہیے۔ پھر سورۃ الطلاق کی آیت پیش کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ وضع حل کے بعد اگر مطلقہ عورت بچہ کو دودھ پلائی تو انہیں اس کا معاوضہ دے دیا جائے۔ مگر اس سے بھی دشواری حل نہیں ہوتی کیونکہ طلاق دینے والے شوہر کے ذمہ یہ واجب نہیں کہ مطلقہ ہی سے دودھ پلوئے آیت میں اس کی بھی تصریح ہے وان تعاسم فسترع لہ اخری اور اگر تمہیں اس میں کوئی تنگی محسوس ہو تو پھر کوئی دوسری عورت بھی دودھ پلا سکتی ہے اب مطلقہ کو تو معاوضہ نہ ملا۔ اس کے بعد دوسرا حل یہ پیش کیا گیا ہے کہ سورۃ بقرہ میں مرنے والے شوہروں کو یہ تاکید بھی فرمائی گئی ہے کہ تم میں سے جو لوگ مر جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں انہیں اپنی بیوی کے متعلق یہ وصیت کرنی چاہیے کہ وہ ایک سال تک متونی کے مکان میں رہ سکتی ہیں انہیں کوئی نکلے نہیں دینا مگر یہ بھی مشکل کو حل نہیں کرتی کیونکہ حکم طلاق والی عورتوں کے متعلق نہیں بلکہ بیواؤں کے متعلق تھا اور اب بالاجماع منسوخ

ہو چکا ہے اب ایک سال کی مدت نہ بیواؤں کے لئے ہے نہ مطلقات کے لئے۔ اس پر یہ مشورہ مرتب کرنا کہ اس حکم کی اسپرٹ کو سامنے رکھتے ہوئے حکومت ایک ایسی دفعہ کا تواضع کر سکتی ہے کہ شوہر یا اس کے خاندان کے لوگ مقررہ عرصہ تک (مطلقہ) بیویوں کو نہ نکال سکیں مگر اس کے لئے خود عدت کی مقررہ مدت میں اضافہ کر دینا مناسب نہیں (۱۸۳۷ء) غلط مشورہ ہے کیونکہ جیسا عدت میں اضافہ کرنا خلاف اجماع ہے اسی طرح عدت طلاق گذر جانے کے بعد شوہر یا اس کے خاندان کو مطلقہ کے نفقہ اور تنگی کا مقررہ عرصہ تک ذمہ دار قرار دینا بھی خلاف اجماع ہے یہ کسی کا بھی مذہب نہیں مولانا احتشام الحق صاحب نے اپنے اختلافی نوٹ میں اس پر مختصر سا اشارہ کیا ہے کہ (مطلقہ کو عدت کے بعد نفقہ کا حق نہیں)۔ اس دشواری کا اصلی حل یہ ہے کہ عورتوں کو یہ مسئلہ ذہن نشین کر دیا جائے کہ نہ کہہ کا معاف کرنا ہر حالت میں ثواب نہیں صرف اسی صورت میں ثواب ہو کہ عورت مالدار ہو اور شوہر غریب ہو اور مرتے دم تک مہر ادا نہ کیا ہو تو اس کی موت کے وقت یا مرنے کے بعد مہر معاف کر دے اور اگر صورت حال اس کے برعکس ہو کہ عورت غریب اور شوہر مالدار ہو اس صورت میں مہر معاف کرنا ثواب نہیں خیر الصدقات کا ان عن ظہر خنی نہ زندگی میں معاف کریں نہ شوہر کی موت کے بعد بلکہ پناہ دین مہر اس کے ذمہ واجب رکھیں اگر طلاق یا شوہر کی موت ہو جائے تو عدت کے اندر یا عدت کے بعد مہر پورا وصول کر لیں اور شادی کے لائق عمر ہو تو نکاح کو عینت سمجھیں دوسرا نکاح ابھی جگہ کر لیں۔ عورتوں کی ساری پریشانی کی جڑ ان کی جہالت ہے کہ مہر معاف کرنے کو ہر حالت میں ثواب اور دوسرا نکاح کرنے کو سراسر عیب سمجھ لیا ہو اور معاشرہ بھی ان کی جہالت سے فائدہ اٹھا رہا ہے کہ مرد مہر سے سبکدوش ہو گئے۔ اور خاندان والے بیوہ عورت کو بغیر نکاح کے بٹھا کر اپنے گھر کی خدمت اس سے لیتے ہیں۔

خلاصہ بحث !

اخیر میں یہ بتلانا ضروری سمجھتا ہوں کہ مولانا احتشام الحق صاحب نے عائلی کمیشن کی رپورٹ پر جو اختلافی نوٹ لکھا، وہ تنہا ان کی طرف سے نہیں ہے بلکہ وہ اس میں پوری جماعت علماء کی شامتندگی کر رہے تھے اس کو یہ کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا کہ ان کمیشن میں سے ایک شخص کی یہ رائے ہے باقی سب اس کے خلاف ہیں کیونکہ اس اختلافی نوٹ کی اشاعت کے بعد ہر طرف سے علماء اس کی تائید میں مقالے اور رسائل لکھ کر بتلادیا ہو کہ ان کی پشت پر علماء کی پوری جماعت ہے پھر نکاح و طلاق میراث امور شریعی میں سے ہیں ان کا فیصلہ دروٹوں کی کثرت و قلت سے نہیں کیا جاسکتا بلکہ کتاب سنت و اجماع امت و اقوال مجتہدین سلف کی روشنی میں ہی کیا جاسکتا ہے۔ اگر تعلیم یافتہ طبقہ ہمارے اس مقالہ کو انصاف کی نظر سے دیکھے گا اس پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اس اختلافی نوٹ میں جو کچھ لکھا گیا تھا وہی حق صریح اور پوری امت کے نزدیک کمیشن کے سوالات کا وہی جواب صحیح ہے و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین و صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ سیدنا مولانا محمد واکہ واصحابہ اجمعین !

نوٹ :- اس مضمون میں علامہ ابن قیم کی کتاب (اعلام الموقعین) کو فاضل مضمون نگار نے "اعلام الموقعین" لکھا ہے ہمارے استفسار پر مولانا موصوف نے جواب دیا کہ ان کے استاد حضرت مولانا انور شاہ مرحوم اس کتاب کا لفظ "اعلام الموقعین" ہی کیا کرتے تھے۔ (م۔ ق۔)

ہمارے عائلی مسائل

میری تیسری باقاعدہ تالیف "ہمارے عائلی مسائل" تھی۔ یہ جنرل محمد ایوب خان صاحب مرحوم کے

۳۸

۳۸

یادیں

البدیع

اقتدار کا ابتدائی دور تھا۔ انہوں نے "مسلم فیملی لاء" کے نام سے ایک آرڈیننس جاری کیا تھا جس میں کئی دفعات شریعت کے خلاف تھیں۔ خاص طور پر پوتے کی میراث، تعدد ازواج اور طلاق وعدت کے مسائل میں اجماع امت کے خلاف موقف اختیار کیا گیا تھا۔ اس کے بارے میں حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جنرل ایوب صاحب کو ایک خط بھی لکھا تھا جس میں اس قانون کی غلطیاں قرآن و سنت کے دلائل کی روشنی میں بیان فرمائی تھیں۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہ خط "عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ جب علماء کرام کی طرف سے ان قوانین پر احتجاج ہوا، تو بعض حلقوں نے حکومتی موقف کے دفاع میں مقالے اور کتابیں لکھیں۔ انہی میں سے ایک کتاب "عورت کا عائلی مقام" کے نام سے شائع ہوئی، کتاب کے مصنف کے طور پر ایک خاتون کا نام لکھا ہوا تھا، اور مقدمے میں ان کا تعارف کراتے ہوئے یہ لکھا تھا کہ وہ ایک معروف عالم دین کی اہلیہ اور برصغیر کے ایک مسلم عالم بزرگ کی بہو ہیں۔ تحقیق سے یہ اندازہ ہوا کہ جن خاتون کا نام لکھا ہوا ہے، درحقیقت وہ ایک گھریلو خاتون ہیں، اور اس کتاب کی تالیف ان کی اہلیت سے بالاتر ہے، اور درحقیقت یہ ان کے شوہر کی تالیف ہے جو ایک عبقری عالم کے صاحب زادے ہونے کے باوجود منکرین حدیث اور بعض متجددین عصر کے ہتھے چڑھ گئے تھے۔ انہوں نے کسی مصلحت سے یہ کتاب اپنے بجائے اپنی اہلیہ کے نام سے شائع کی ہے۔ اور چونکہ وہ واقعہً ایک ذی علم آدمی ہیں، اس لئے ان کی کتاب عام آدمی کے لئے شدید مغالطے پیدا کر سکتی ہے۔ اس لئے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کا جواب لکھوں۔

میں کیا اور میری تصنیف و تالیف کیا؟ مجھے اس بارہ میں کوئی غلط فہمی نہ کبھی تھی نہ اب ہے۔ لیکن بہر حال حق تعالیٰ نے جو تھوڑی بہت علمی خدمت مجھ جیسے ناکارہ سے لے لی ہے اس پر اس کا شکر ہی ادا کر سکتا ہوں۔

اس وقت جو کچھ ہدیہ ناظرین کر رہا ہوں وہ درحقیقت میری نسبت سے ایک بضاعت مُز جاؤ ہی ہے (قرآن کی نسبت سے آپ اسے جتنی اہمیت دینا چاہیں دے لیں) میں اس ناچیز خدمت کو اہلیہ مرحومہ محترمہ بریرہ خاتون کے نام سے معنون کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

مرحومہ بہت ہی نیک اور پارسا خاتون تھیں۔ بڑے علمی خانوادہ سے ان کا تعلق تھا۔ وہ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ مدرس اول دارالعلوم دیوبند کی پڑپوتی تھیں جو بانی دارالعلوم دیوبند حضرت قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہم زلف اور میرے جد اعلیٰ شیخ نہال احمد دیوبندی مرحوم کے بہنوئی تھے۔ اور متولی محمد جلیل صاحب کاندھلوی علیہ الرحمہ کی نواسی تھیں جو حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی

رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے۔ ان ہی نے ان کو تعلیم و تربیت دی اور پرورش فرمائی۔

ان کی ایک تصنیف ”عورت کا عائلی مقام“ ۶۲ء میں ہدیہ ناظرین کی جاچکی ہے جس نے توقع سے زیادہ خراج تحسین وصول کیا۔ مرحومہ کا اصل نام بریرہ خاتون تھا لیکن میں انہیں پیار سے ”ممتاز جہاں“ کہا کرتا تھا اور وہ کتاب اسی نام سے شائع ہوئی تھی۔ یہی ان کا قلمی نام پڑ گیا تھا۔